image
not
available

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Geschichte

der

Philosophie

von

D. Wilhelm Gottlieb Tennemann

Außerordentlichem Professor der Philosophie auf der Universität zu Jena, der Churfürstlich Mainzischen Akademie nützlicher Wissenschaften zu Erfurt Mitgliede und der lateinischen Gesellschaft zu Jena Ehrenmitgliede.

Zweiter Band.

Leipzig,

bei Johann Ambrosius Barth

1799.

266. e. 23

Digitized by Google

BODLEIAN LIBRARY
SEP 90
OXFORD

Digitized by Google

Vorrede.

Der zweite Band dieser Geschichte sollte die zweite Periode enthalten, welche von Sokrates bis auf Zenos Nachfolger sich erstreckt. Allein die Reichhaltigkeit der Materialien machte eine Zertheilung derselben nothwendig, wenn nicht dieser Band eine unverhältnißmäßige Ausdehnung bekommen sollte. Es ist freilich unangenehm, daß die Uebersicht eines

ganzen Zeitraums dadurch etwas erschwert wird; indessen hat doch die Periodenabtheilung selbst zu große Vortheile, als daß man sie, dieser kleinen Unbequemlichkeit willen, ganz zu verwerfen, Ursache hätte.

Uebrigens ist die Einrichtung in diesem Bande dieselbe geblieben, welche ich dem ersten gegeben hatte. Sie schien mir die zweckmäßigste zu seyn, und ich bin bis jetzt durch keine Gründe von dem Gegentheil überzeugt worden. Vielleicht wäre es geschehen, wenn ich das Glück gehabt hätte, den ersten Band meiner Schrift bald und auf eine für mich instructive Art beurtheilet zu sehen. Aber von so vielen kritischen Journalen, welche in Deutschland geschrieben werden, haben bis jetzt nur zwei ihr Urtheil vernehmen lassen, die Erfurtische und die Göttingische gelehrte Zeitung. Beide Anzeigen sind im Grunde zu unbedeutend, als daß sie auf den Namen einer Recension Anspruch machen könnten. Indessen ist doch die letzte, in Ansehung ihres Verfahrens und ihrer Tendenz ein zu merkwürdiges Actenstück, daß ich mir nicht das Vergnügen versagen kann, es hier in extenso herzusetzen und mit einigen Bemerkungen zu begleiten.

„Der

Götting. Anz. 1799 N. 13. S. 121-128.

„ Der Herr Verfasser hatte in seinem Werke über das System des Plato zu einer vollständigen Geschichte der griechischen Philosophie Hoffnung gemacht. Er schränkt sich aber nicht auf die Erfüllung derselben ein, sondern liefert hier den Anfang einer Geschichte der Philosophie überhaupt, die nach dem Maaßstabe, welchen er selbst für die Beurtheilung angiebt, auf Vollendung dem Stoffe und der Form nach berechnet seyn soll. Sein Verdienst läßt sich aus diesem ersten Bande nicht genau schätzen. Bekanntlich ist keine Partie der Geschichte der Philosophie in den neuern Zeiten so fleißig und vielseitig cultivirt, als die von Thales bis auf Sokrates bei den Griechen. Schon deswegen konnte es dem Verf. leichter werden, in Ansehung jener Partie etwas Vorzügliches an und für sich zu leisten, ohne daß dabei sein eigenes Verdienst dabei sehr in Anschlag zu bringen wäre. Hier und da Berichtigungen und neue Ansichten des Einzelnen, nähere Bestimmungen, kleine Zusätze, die ohnehin noch wohl noch zweideutig sind, *) durch welche allein aber der Verf. sich von seinen Vorgängern in der Bearbeitung jener Periode der griechischen Philosophie unterscheiden mag, können ihn wohl nicht auf eine

*) Ist doch wohl gar eine kritische Prophezeiung!

bedeutend höhere Stufe über dieſelben im Urtheile des unterrichteten und unpartheiiſchen Publicums erheben. Die Rechtmäßigkeit der Erwartung alſo, die der Verf. erweckt, daß er ein Werk über die Geſchichte der griechiſchen Philoſophie aufſtellen werde, dergleichen die hiſtoriſche Muſe bisher noch nicht aufzuzeigen hatte, und das die frühern Verſuche eben ſo entbehrlich machte, als es ſie durch Originalität Wahrheit und Zweckmäßigkeit übertrafe, wird ſich erſt in den folgenden Bänden, welche die verhältnißmäßig weniger angebauten Felder der Geſchichte der Philoſophie angehen, mit gröſſerer Sicherheit beurkunden laſſen. Was in dieſem erſten Bande gethan werden konnte, um den Lauf des Verf. unmittelbar nach Eröfnung der Schranken rühmlich auszuzeichnen, iſt nur zum Theil von ihm gethan worden, ſo daß ſchon hier zur Vollendung noch manche Deſiderata übrig bleiben. Vielleicht würde Rec. mehr Auszeichnendes gefunden haben, und weniger vermiſſen, wenn nicht der Verf. ſelbſt dazu veranlaßte, einen ſtrenge vergleichenden Blick auf ſeine Vorläufer zu richten, gerade dadurch, daß er die Aufmerkſamkeit von ihnen abzulenken, und ſie, ſo viel es ſich nur mit guter Manier thun laſſen wollte, in den Hintergrund zu entfernen ſucht. Herr. T. mißbilligt die ethnographiſche Methode der Geſchichte der Philoſophie und zwar inſofern mit Recht, als

zu-

zunächst bei den Griechen die Geschichte der Philosophie ein historisches Continuum wird. Gleichwohl kommt es nur darauf an, was man sich unter der ethnographischen Methode der Darstellung der Philosophie des Alterthums denkt, und wie weit man sie anwendet. Für eine beschränkte Anwendung nach einem engern und zweckmäßig bestimmten Begriff derselben läßt sich Manches zur Rechtfertigung sagen. Die wissenschaftliche Cultur und Philosophie der Griechen hängt von mehr Seiten mit der Aegyptischen Cultur zusammen. Gesetzt, daß die griechische Philosophie wirklich selbstständig genug wäre um den Forscher der Geschichte der Philosophie überhaupt einer sorgfältigern Rücksicht auf die Aegyptier zu überheben (eine Voraussetzung, die immer problematisch ist); so giebt es doch neuere Gelehrten und scharfsinnige Historiker (z. B. Plessing), die jene Selbstständigkeit der Griechischen Philosophie aus historischen Gründen schlechthin abläugnen. Daß die Hypothese dieses Gelehrten keiner Aufmerksamkeit werth sey, wird Herr T. nicht behaupten wollen. *) Warum sollte nun nicht ein Kap. über die wirkliche oder vermeinte Philosophie der Aegyptier

*) Nach Herrn Buhle Grundriß 1. Th. S. 42. ist eine ganz unhaltbare Hypothese.

einleitungsweise nützlich und nöthig seyn, um die folgende zusammenhängende Geschichte der Philosophie der Griechen desto pragmatischer werden zu lassen, indem man sie vorläufig vor unhistorischen Ableitungen und falschen Deutungen verwahrt? — Vor der Philosophie als Wissenschaft (einem Systeme nach Vernunftprincipien) gingen, der Natur der philosophirenden Vernunft in ihren ersten Aeusserungen gemäß, einzelne Philosopheme her. Die historische Darstellung der letztern wird durch das Gesetz aller Geschichte, die Chronologie bedingt. Hatten die Aegyptier früher Philosopheme als die Griechen (und wie kann man dies absolut verneinen) so dürfen sie in einer Geschichte der Philosophie überhaupt nicht so übergangen werden, wie sie vom Herrn T. übergangen sind. Die Erzeugnisse der Speculation der ältern Griechen waren doch auch nichts weiter als Philosopheme, so weit wir sie kennen. Fängt Geschichte der Philosophie erst dann an, wenn diese sich der Idee der Wissenschaft nähert, so ist sie auch nicht befugt, von Thales anzufangen. In spätererer Zeit ist die Alexandrinische Philosophie ein Amalgama aus Zoroastrischen, Hebräischen, Aegyptischen und Griechischen Vorstellungsarten, die in Alexandrien zusammenflossen. Sie läßt sich nicht pragmatisch erzählen, ohne die Philosopheme des Zoroasters, der Hebräer,

an und für sich entwickelt zu haben. Die Zoroastrische Lehre hängt wiederum mit ältern Persischen Begriffen, wie die Mosaische mit Aegyptischen zusammen. Wie kann man den Geschichtschreiber mit Grunde tadeln, der zur Vorbereituug der Geschichte der Philosophie überhaupt den Philosophemen der Hebräer, des Zoroaster (und wegen der unmittelbaren historischen Verbindung auch der Scandinavier, Hindus u. a. *) ein paar besondere Abschnitte widmete, ohne übrigens dem wahren Continuum der Geschichte der Philosophie als Wissenschaft etwas zu entziehen? Es läßt sich demnach noch streiten, ob die Hrn. Gurlitt, Meiners, Buhle u. a. die die etheographische Methode in den erwähnten Absichten brauchten, hierin zweckwidrig verfahren? oder ob nicht umgekehrt die unbedingte Einschränkung der Geschichte der ältern Philosophie auf die Griechen, die Hr. T. für ein negatives Verdienst seines und des Tiedemannischen Werkes hält, ein positiver Mangel sey. Die Periode der Geschichte der Philosophie, die in dem vorliegenden Bande von Hn. T. vorgetragen wird, geht bis zum Sokrates. Sie ist in folgende Abschnitte getheilt: — Vorausgeschickt sind zwei Einleitungen. Die erste be-

*) Nicht auch etwa der Mexikaner und Peruaner?

trifft den Begriff, Inhalt, die Form, den Zweck, die Methode und allgemeine Literatur der Geſchichte der Philoſophie. Die zweite enthält einige Bemerkungen über die griechiſche Philoſophie insbeſondere und die Hauptquellen derſelben, die aber etwas dürftig ausgefallen ſind, und bloß an das Bekannte erinnern. Die Geſchichte der Philoſophie erklärt der Verf. als Darſtellung der ſucceſſiven Ausbildung der Philoſophie oder Darſtellung der Beſtrebungen der Vernunft, die Idee der Wiſſenſchaft von den letzten Gründen und Geſetzen der Natur und Freiheit zu realiſiren, eine Erklärung, der ſchwerlich Jemand ſeinen Beifall verweigern wird. Was hier zur Begründung und Erläuterung derſelben vorkommt, iſt ſehr durchdacht, und wird endlich den Streit entſcheiden, der über den Formularbegriff der Geſchichte der Philoſophie geführt wurde, und ſo oft eine bloße Logomachie war. Auch die Widerlegung der Meinung des Herrn Grohmann kann dieſen Schriftſteller überzeugen, daß die ungünſtige Aufnahme, die ſeine Theorie in unſern und andern critiſchen Blättern fand, nicht, wie er glaubt, von einer Recenſentencoalition gegen ihn herrühre, die nur ſein Hirngeſpinſt iſt. Weniger zufrieden möchten uneingenommene Kenner mit manchen Aeuſſerungen des Verf. über die neuere Literatur der Geſchichte der Philoſophie ſeyn. Sein Urtheil über

das

das hieher gehörige neuere Werk des Herrn Tiedemann (S. 26) ist einseitig, ungerecht gegen andere, und steht eben darum mit seiner eignen historischen Darstellung der griechischen Philosophemene im directesten Widerstreite. Eben daselbst wird der Mangel an Schriften über die gesammte Griechische Philosophie bemerkt. Die Bücher von Meiners und Plessing findet der Verf. nur particulär, was sie nach ihren Zwecken auch nur seyn sollten. *) Des neuern

*) Es ist sehr auffallend, wie der Rec. an jenem Urtheile einen so gewaltigen Anstoß finden konnte, und kaum anders als aus parteiischer Eigenliebe zu erklären. Schwerlich hätte er bei leidenschaftloser Prüfung einen ganz falschen Sinn in jene Stelle hineintragen und sich über angeführte Thatsachen so formalisiren können. Es ist falsch, daß ich den Mangel an Schriften über die gesammte griechische Philosophie behauptet habe; wir haben, dies sind meine Worte, noch keine vollständige allen Foderungen entsprechende Geschichte der griechischen Philosophie, ich kenne kein Werk, das sich ausschliessend mit diesem Theile der Geschichte beschäftiget. Ich führe darauf mehrere Werke an, von welchen aber keins eine vollständige, befriedigende Geschichte der griechischen Philosophie enthält. Diese Thatsache wird der Rec. nicht widerlegen können. Daß die Werke der Herrn Meiners und Plessing particulär und nicht universell sind, ist nicht meine Schuld, noch habe ich behauptet, daß sie es seyn sollten; ich habe nur angegeben, was sie sind. Was endlich jenes ungerechte Urtheil über Tiedemanns Geist der speculativen Philoso-

phie

neuern Werks des Herrn Buhle, das die Griechische, theoretische und praktische Philosophie von Thales bis Sextus umfaßt, wird gar nicht gedacht; dieses wird (S. LXXXIII.) unter die Compendien und kleineren Schriften literarisch aufgeführt, ungeachtet es, was dem Verf., der es benutzte, nicht unbekannt war, dermalen drei Bände beträgt, und nach seiner Beendigung ungefähr denselben Umfang haben dürfte, den die gegenwärtige Geschichte des Herrn T. erhalten möchte. Die Abtheilung nach § § macht noch kein Compendium; sonst gehörte Bruckners Hist. crit. in 6 Quartanten eben dahin. *) Ueber-

phie betrift, so zeichnete ich dieses Werk unter andern, die gesammte Geschichte der Philosophie betreffenden nur in Rücksicht auf die Darstellung der Philosopheme (d. h. in Rücksicht auf den Fleiß, auf die Genauigkeit und den Scharfsinn, mit welchem dieser Gelehrte den Sinn der Philosopheme in den Quellen erforscht hat, in welchem Puncte auch Herr Fülleborn Beiträge St. 6. S. 6. einstimmt) aus, ohne den übrigen Werken dieser Art ihr Verdienst abzusprechen, wie sich jeder Unparteiische aus dem, was S. 26. folgt, hinlänglich überzeugen kann.

*) Herr Buhle hat einen Grundriß der Geschichte der Philosophie, nicht der griechischen Philosophie versprochen. Er konnte daher nicht als ein besonderes Werk über die Geschichte der griech. Philosophie S. 25, 26. angeführt werden. Es ist übrigens nicht vergessen worden, wie

der

Abschnitt VI. Von Verwaltung, Recht und Gericht etc.

Art. 1. Von Verwaltung, Recht und Gericht überhaupt.

Abschnitt VII. Von Gewerbe, Handel und Verkehr.

Art. 1. Von Gewerbe, Handel und Verkehr überhaupt.

Abschnitt VIII. Von Kirche, Schule und Armenwesen.

Art. 1. Von Kirche, Schule und Armenwesen überhaupt.

Abschnitt IX. Von Militär, Polizei und Feuerwesen.

Art. 1. Von Militär, Polizei und Feuerwesen überhaupt.

Abschnitt X. Von Finanzen, Steuern und Abgaben.

Art. 1. Von Finanzen, Steuern und Abgaben überhaupt.

Abschnitt XI. Von Gemeinde-Angelegenheiten.

Art. 1. Von Gemeinde-Angelegenheiten überhaupt.

Abschnitt XII. Von Allgemeinen Bestimmungen.

Art. 1. Von Allgemeinen Bestimmungen überhaupt.

Abschnitt XIII. Von Übergangs-Bestimmungen.

Art. 1. Von Übergangs-Bestimmungen überhaupt.

kein vernünftiger Grund da, warum der Verf. was er schon in seinem Werke über Plato that, den Auskehricht der Literatur (der lieben Vollständigkeit wegen, die doch nie Vollständigkeit wird) wieder herbeiträgt. Entweder hätte er die Literatur, für welche ohnehin durch Herrn Buhle, auch in critischen Betrachte, gesorgt war, ganz weglassen, oder ihr eine lehrreichere und dem Bedürfnisse angemessenere Einrichtung geben sollen. Die historische Erörterung der Philosopheme selbst, der Hauptgegenstand des Werks, ist in vieler Hinsicht vortrefflich, obwohl immer noch nichts weniger als vollendet, so wie sie auch im Wesentlichen auf eine unterscheidende Originalität keine Ansprüche hat. Am meisten hat der Verf. Eigenes in der Darstellung der Philosopheme des Heraclit, Empedokles, der Atomisten und Sophisten. Er hat hier die Nachrichten der Alten vollständiger gesammelt und mehr ausgepreßt. Ob nicht in der Anordnung der Ideen jener Weltweisen, in dem Sinne, der ihren Behauptungen untergelegt wird, zuweilen auch der neuere Philosoph aus den alten spreche, ist eine andere Frage. Mit den Sophisten

wurde

umfassendste voran, darauf folgen die zur Geschichte der Logik gehörigen. Worauf soll nun der Tadel gehen? Auf den Mangel der Ordnung? oder daß Schriften von ungleichem Werthe neben einander gestellt werden mußten.

wurde Hr. T. durch ſein Studium des Plato vertrauter. In der Anſicht des Eleaticismus und Pythagorismus ſtimmt er mit denen von Fülleborn und Buhle zuſammen. Die treffliche critiſche Unterſuchung der Quellen zur Geſchichte des Pythagoras und der Pythagoreer von Meiners nimmt er als gültig an, und in den Lebensumſtänden des Pythagoras folgt er dieſem ganz. *) Eigenes vollſtändiges Quellenſtudium würde inzwiſchen, wie Rec. wohl einmal darzuthun Gelegenheit haben wird, über den innern Zuſammenhang des Pythagoreiſchen Syſtems, vornehmlich über die ſucceſſive Ausbildung und Abänderung deſſelben noch manche Aufſchlüſſe gewähret haben, die beim Verf. nicht angetroffen werden. **) Der (S. 163.) ***) erwähnte Antagonism zwiſchen der Meinung Tiedemanns über die Xenophaniſche Hypotheſe von der Natur der Sonne und des Mondes, und die von Meiners und Buhle angenommene, iſt freilich ſeltſam genug; aber wohl nicht durch die Schuld der letzteren. Die frü-

*) Beide Angaben ſind nur halb wahr. Die Uebereinſtimmung hätte müßen genauer characteriſirt werden.

**) Möge der Rec. dieſe Aufſchlüſſe dem Publicum ja recht bald mittheilen. Ich werde weder neidiſch noch ungerecht gegen dieſes Verdienſt ſeyn.

***) Betrifft blos eine beiläufige Anmerkung.

frühere Geschichte der Physik und Astronomie macht es doch höchst unwahrscheinlich, daß Xenophanes Sonne und Mond für entzündete Dünste hielt, die täglich entstänben und erlöschten, zumal Cicero ihm die Hypothese beilegt, daß der Mond, wie die Erde, bewohnt sey. Folgerte doch Xenophanes aus den Versteinerungen auf den Bergen, daß die Erde ehedem mit Wasser bedeckt gewesen; man kann einem solchen Kopfe also eher die letzte Hypothese als jene rohe Vorstellung zutrauen. Daß die beiden ersten Kap. des Aristotelischen Werkchens de Xenophan. Zen. et Gorg. vom Melissus handeln, ist zuerst von Hrn. Buhle gezeigt worden, in der Abhandlung Histor. Pantheismi a Xenophane usque ad Spinozam in den Commentat. Soc. Reg. Gotting. T. X. *).

Es wird nicht leicht Jemand seyn, der dieser Anzeige nicht die Verlegenheit anmerken sollte, in welche den Vers. der Vorsatz tadeln zu wollen, versetzte. Ich besitze nicht den Eigendünkel, um

*) Wenn es mit dieser Angabe seine Richtigkeit hat, wie wir nicht zweifeln, — denn Niemand kann das besser wissen, als der Herr Rec. so ist mir, wie Herrn Spalding etwas Menschliches begegnet, der wahrscheinlich eben so wenig als ich diese Abhandlung gelesen hat.

um in die Unart so mancher Schriftsteller zu fallen, welche keinen Tadel vertragen können; aber ich halte es auch unter der Würde eines Recensenten, wenn er, einer Leidenschaft zu gefallen, vergißt, was er dem Publicum und dem Schriftsteller schuldig ist; wenn er anstatt das Eigenthümliche einer Schrift in dem Inhalte und der Form treulich darzustellen, die Vorzüge sowohl als die Unvollkommenheiten derselben zu entwickeln, nur darauf ausgeht, jene in den Schatten zu stellen, und diese herauszuheben; wenn er den Hauptgegenstand trocknen Fußes übergeht, und bei Nebendingen verweilt, um nur tadeln zu können; wenn er anstatt seinen Tadel mit Gründen zu unterstützen, vielmehr durch willkürliche Deutung erst den Stoff zu Vorwürfen selbst schafft. Die obige Anzeige besteht dem größten Theile nach aus solchen Recensentenkünsten, und ist deswegen ein Muster, wie man nicht recensiren soll.

Der Hauptgedanke, auf welchen sich das ganze Raisonnement des Rec. stützt, ist der: der Verf. hat eine, dem Stoffe und der Form nach vollendete Geschichte der Philosophie versprochen; Der erste Band bleibt weit hinter dieser Erwartung zurücke. Das erste ist ein Falsum. Nie ist

mir dieſe Anmaſſung in den Sinn gekommen. Ich habe gezeigt, was eine Geſchichte der Art ſeyn und was ſie leiſten müſſe; ich habe mich beſtrebt, dieſe Foderungen zu erfüllen; Dieſes ſagt die Vorrede, nicht jene Großſprecherei, die mir aufgebunden werden ſoll. Es wäre rathſamer und eines Rec. würdiger geweſen, den in der Vorrede angegebenen Geſichtspunct anzugeben, und zu zeigen, was ich wirklich geleiſtet, und nicht geleiſtet habe, als ſo ins blaue Feld von dem Plane und der Ausführung zu ſprechen, daß kein Leſer nur einen Begriff von beiden ſich machen kann. Was ſoll man z. B. dazu denken, wenn er zu dem, wodurch ſich dieſes Werk auszeichne, hier und da Berichtigungen, neue Anſichten des Einzelnen, nähere Beſtimmungen, kleine Zuſätze, die ohnehin noch wohl noch zweideutig ſind, rechnet? So zweideutig, ſo unbeſtimmt, drückt ſich nur ein Mann aus, der die Unbeſtimmtheit zu gewiſſen Abſichten braucht. Er mag jene Berichtigungen, Zuſätze u. ſ. w. unterſucht und geprüft haben oder nicht, ſo bringt ihm in beiden Fällen dieſe vornehme Sprache keine Ehre. Und wie ſtimmt mit dem Anfange der Anzeige, wo dem Buche alles Auszeichnende abgeſprochen wird, und nichts Rühmliches davon

zu sagen ist, das Ende derselben überein, nach welchem die historische Erörterung der Philosopheme in vieler Rücksicht vortrefflich ist. Doch auch hier weiß der Rec. durch seine hinzugefügten Bestimmungen und Zusätze alles wieder ins rechte Gleis zu bringen. Er kann es nicht läugnen, daß manches Eigenthümliche angetroffen wird; anstatt zu zeigen, worin das bestehe, und wie ich zu demselben gekommen sey, setzt er vielmehr eine neue Bedenklichkeit hinzu, ohne sie im geringsten zu begründen. Doch kein Wort weiter davon. Die ganze Anzeige beweist durch sich selbst, daß sie nicht die Absicht haben sollte, Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, sonst müßte sie stringentere Beweise enthalten, und sich sowohl über das Formelle als das Materielle der Geschichte und das Quellenstudium, welches dem letzten zum Grunde liegt, als die Hauptsachen, worauf es bei Beurtheilung eines solchen Buches ankommt, weitläufiger und bestimmter erklärt haben.

Uebrigens ist die Tendenz und die Veranlassung dieser Anzeige und ihrer Beschaffenheit so deutlich in ihr selbst ausgedrückt, daß es für den nachdenkenden Leser kaum einer Zurechtweisung bedarf. Der Recens. hätte, wie er sagt, viel-

leicht (!) mehr Auszeichnendes gefunden, wenn ich nicht meine Vorgänger so viel als möglich, in den Hintergrund zu entfernen gesucht hätte. Zum Beweise wird die Verwerfung der ethnographischen Methode angeführt. Ich habe die letzte als zweckwidrig aus Gründen getadelt, und selbst die Apologie derselben von dem Verf. zeigt, wie schwer es halte, etwas zu ihrer Rechtfertigung zu sagen. Es wäre überflüssige Arbeit, das Raisonnement des Rec. darüber zu beleuchten. Ich frage nur den Herrn Rec. auf sein Gewissen, ob er in Herrn Buhles Grundriß der Geschichte der Philosophie etwas vermissen, ob er irgend eine Lücke oder Dunkelheit finden würde, wenn er die acht Abschnitte bis S. 154 als nicht vorhanden betrachtete? — Daß ich dadurch meine Vorgänger absichtlich in Schatten habe stellen wollen, ist nur dem Rec. so vorgekommen, aber mir nicht eingefallen, der sehr wohl weiß, daß die historische Methode nicht allein darauf beruht, und daß es bei einer wissenschaftlich-historischen Arbeit, dergleichen die Geschichte einer Wissenschaft ist, mehr als ein Weg giebt, sich Verdienste zu erwerben.

Daß

Daß der literarische Anhang nicht ohne Mängel sey, habe ich schon selbst in der Vorrede gestanden; daß er nicht so schlecht ist, um die Vergleichung mit einem Auctionscatalog zu verdienen, kann ich ohne Unbescheidenheit um so mehr behaupten, da die zum Beweise gewählten Beispiele, wenn man sie in dem Buche selbst nachsehen will, gerade die nach einem Plan bestimmte und geordnete Stellung beurkunden, welche keine Eigenschaft gewöhnlicher Auctionscatalogen ist. Es war meine Absicht, eine soviel als mir möglich vollständige Uebersicht von der Literatur über die Geschichte der Philosophie, sowohl überhaupt als über einzelne Theile derselben, zu geben; ohne zu weitläufig zu werden, konnten aber nur die Titel der Bücher angeführt werden. Aus diesem Grunde kann ich weder den einen noch den andern Rath des Rec. befolgen. Herr Buhle hat bloß die besten und brauchbarsten Schriften (mit einigen wenigen Ausnahmen) meistens ohne kritisches Urtheil (zumal bei ältern) angeführt; diejenigen Leser, welche bloß diese kennen lernen wollen, können immer bei ihm Befriedigung finden. Meine Absicht gehet aber auf eine vollständige Uebersicht, der man die wenigen Blätter, die sie einnimmt, immer gönnen kann.

Möch-

Möchten doch alle Gelehrte, welche an einem Fache arbeiten, mit Entfernung aller kleinlichen Rücksichten, nur die Cultur ihrer Wissenschaft zu ihrem Hauptinteresse machen. Nur bei dieser Denkungsart kann eignes Verdienst neben fremden bestehen und geltend werden.

Jena den 10. April 1799.

der Verfasser.

Inhalt.

Inhalt.

Einleitung.

Zweites Hauptstück. Zweite Epoche. Sokrates bis Zeno.

Erster Abschnitt. Sokrates . . Seite 25

Zweiter Abschnit. Antisthenes . . — 87

Drit-

Inhalt.

Dritter Abschnitt. Cyrenaiker . . Seite 99

Vierter Abschnitt. Megariker . . — 133

Fünfter Abschnitt. Pyrrho und Timon — 166

Sechster Abschnitt. Plato . . — 188

Geschichte der Philosophie.

Zweiter Theil.

Systematischer Geist der Philosophie.

Digitized by Google

Geſchichte der Philoſophie.

Zweites Hauptſtück.

Zweite Epoche

Syſtematiſcher Geiſt der Philoſophie.

Von Sokrates bis auf Zeno, den Stifter der Stoa.

Einleitung.

Sokrates macht in der Geſchichte der Philoſophie Epoche. Er war es, der, wie Cicero ſagte, die Philoſophie vom Himmel herabrufte, und in die Wohnungen der Menſchen, in das gemeine Leben einführte [1]). Als populärer Philoſoph, dem es mehr um die Veredelung der Menſchheit, um die Anwendung der Philoſophie im

1) Cicero Tuſcul. Quaeſtion. v. 3. Socrates autem philoſophiam devocavit e coelo et in urbibus collocavit, et in domos etiam introduxit, et coegit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere.

Practischen, als um die Wissenschaft zu thun war, würde er, ungeachtet aller seiner sonstigen Verdienste, keine Stelle in der Geschichte der Philosophie verdienen, wenn er nicht zugleich den Philosophen einen neuen ihrer würdigen Gegenstand angewiesen, und dadurch dem Forschungsgeiste eine andere Richtung gegeben hätte. Nach ihm war in Griechenland selten ein Philosoph, der sich blos allein mit Speculationen über die Natur beschäftigte; die Erforschung der Gründe und Gesetze des moralischen Verhaltens wurde im Gegentheil für die wichtigste Angelegenheit der Philosophie betrachtet [2]).

Obgleich Sokrates diese wichtige Veränderung hauptsächlich bewirkte, so ist er doch nicht die einzige Ursache derselben, sondern der Gang der Cultur des menschlichen Geistes und mehrere Zeitumstände beförderten sie auf mehr als eine Art. Die veränderte Richtung des menschlichen Geistes war die Wirkung einer langen, sehr zusammengesetzten Reihe von Ursachen; mit Sokrates fing diese Veränderung an sichtbarer zu werden, und er war gleichsam das letzte Glied in jener Kette. Indem wir jene mitwirkenden Umstände untersuchen, treten wir dem Verdienste dieses großen Mannes nicht zu nahe, sondern setzen uns nur in den Stand, ihm Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.

Der Gang der Cultur des menschlichen Geistes mußte, wie wir schon in dem ersten Bande gezeigt haben, die Aufmerksamkeit der Denker von den äußern Objecten zuletzt nothwendig auf die Natur des Menschen zurückführen. Schon war in der ersten Periode alles vorbereitet, um diesen Schritt in Ansehung des Theoreti-

2) Cicero Officior. I. c. 2. Quis est enim, qui nullis officii praeceptis tradendis philosophum se audeat dicere?

wählen zu können. Das Verzeichnis der Abkürzungen ist am Schlusse des Buches zu finden. Die Literaturangaben sind, wo es nur möglich war, vollständig gegeben worden, um dem Leser die Möglichkeit zu bieten, sich über die Originalarbeiten selbst zu informieren.

Ich habe mich bemüht, die Literatur bis zum Jahre 1910 einschließlich zu berücksichtigen, doch sind auch einige Arbeiten aus dem Jahre 1911 und 1912 aufgenommen worden.

Ich bin mir wohl bewußt, daß trotz aller Mühe und Sorgfalt, die ich auf die Abfassung dieses Buches verwendet habe, Lücken und Irrtümer nicht vermieden sind, und bitte daher um gütige Nachsicht.

Zum Schlusse möchte ich noch meinem Freunde, Herrn Dr. Hans Kleinschmidt, für seine Mitarbeit bei der Korrektur meinen herzlichsten Dank aussprechen.

Berlin, im Januar 1913.

Der Verfasser.

Diese Leidenschaft wollte Sokrates vollständig ausrotten. Wir verbannen Weiber und Kinder, sagte er, damit sie nicht durch ihre Thränen und Klagen unsere Wächter weich machen. Die besten Männer vertrauen ihre Weiber und Kinder den Wächtern an, damit sie ihnen die Leidenschaft ausrotten. Wir müssen also, sagte er, auch das Haus, und die Besitzungen und Habe, wenn es uns möglich ist, den Wächtern nicht zu Eigenthum geben, sondern als Lohn. Denn kein Wächter darf Eigenthum haben, wie jetzt die übrigen Menschen. Wir müssen ihnen Nahrung geben, als Lohn für ihre Wache, und müssen sie so einrichten, daß sie weder Geld bekommen können, noch das Gemeinde-Geld anrühren dürfen, noch auch irgend ein Gut besitzen, sondern wie Kostgänger und Soldaten müssen sie leben.

Die Gründung von Gemeinden hatte zum Zweck und Ziel, daß sie ihre Glieder zu Tugend und Gerechtigkeit führen und leiten sollten. Die Gesetze, die Platon aufstellte, waren also nur Mittel zu diesem Zweck. Auch Jesus hat diese Ansicht von

---

1) Die Lehre, zu leben wie die Mönche Buddhas (Bd. I. S. 1. 2.), ist nicht neu. Sie ist schon in der ältesten Zeit des Buddhismus vorhanden. Sie ist enthalten in der Schrift Sutta-Nipata, welche Fausböll herausgegeben hat. Sie ist ferner enthalten in der Schrift Dhammapada, welche Fausböll herausgegeben hat, Weber, Indische Studien, Bd. I. S. 171. und Max Müller, Chips, Bd. I. S. 252.

Geiste Nahrungsmittel von verschiedener Art zugeführt, und es hing von äußern Umständen und von subjectiven Stimmungen des Gemüths ab, wie sie auf dasselbe wirkten, und welche Folgen sie hervorbrachten. So lange das Herz noch unverdorben, Arbeitsamkeit und Frugalität herrschende Sitte war, konnte eine Erziehungsart, welche so wenig Zwang für den menschlichen Geist hatte, und ihn mehr von innen heraus sich selbst bilden ließ, unschädlich, ja in gewisser Rücksicht vortheilhaft seyn. Nachdem sich aber die Reinheit der Sitten verloren, die Denkungsart almälig verschlimmert hatte, die Liebe zur Arbeitsamkeit verschwunden nachdem Alles, was die Sinnlichkeit sonst in Zaum gehalten hatte, seines Ansehens und Einflusses beraubt war; nachdem sich durch das alles die Gelegenheiten, Reizungen und Verführungen zum Bösen vermehret hatten: dann waren alle Erziehungsanstalten nicht stark genug, dem einreißenden Sittenverderben zu widerstehen.

Alle moralische und religiöse Wahrheiten beruheten auf dunkeln unentwickelten Gefühlen und Traditionen, und ihre ganze Stärke hing von ihrer Vereinigung und Verkettung mit dem Staatssysteme ab. Da aber jetzt das System aufgelöst wurde, so mußten auch jene Gefühle einzeln weit schwächer wirken. Was aber vorzüglich zu ihrer Schwächung beitrug, war die Disharmonie in der Bildung des Verstandes und Herzens. Denn seitdem die Beredsamkeit ein entschiedenes Uebergewicht in der Verwaltung des Staats erhielt, und die Sophisten anfingen, wissenschaftliche Kenntnisse zu lehren, so wurden die Verstandeskräfte weit mehr geübt, als daß die Harmonie zwischen Kopf und Herz noch fordauern konnte. Man lernte über alles disputieren und streiten, alle Ueberzeugungen wankend machen, sich von aller Anhänglichkeit am Alten losreißen. Die moralischen und religiösen Ueberzeugungen wurden daher natürlich auch

jetzt in Anspruch genommen, bezweifelt, bestritten; man fragte nach ihren Gründen und fand keine als äußere historische; die Religionslehre erschien den Freierdenkenden als ein loses Gewebe von Fabeln, Ungereimtheiten und Widersprüchen, welche zu glauben nur unwissenden und abergläubischen Menschen verziehen werden konnte.

So fing also der Glaube an das Daseyn der Götter an zu wanken, die Verbindlichkeit der moralischen Gebote wurde geleugnet, das Gewissen für eine abergläubische Furcht unwissender und roher Menschen erklärt, alle moralische Urtheile verkehrt. Ungesittetheit hieß Erziehung; Zügellosigkeit Freiheit; Schwelgerei, guter Ton; Unverschämtheit, Herzhaftigkeit. Der größte Theil der Nationen bekannte sich noch zu der Religion ihrer Väter, aber diese bestand nur aus Cerimonien und aus Meinungen, die der Moralität eben so nachtheilig waren, als der theoretische Atheismus. Wenn sie auf der einen Seite die Menschen antrieb, den Göttern durch Erfüllung ihres Willens wohlgefällig zu werden, so bot sie auf der andern Seite genug Mittel dar, um die erzürnten Götter wieder zu versöhnen, und die Strafgerechtigkeit durch Opfer, nicht durch Besserung zu befriedigen.

Das Emporstreben des menschlichen Verstandes, ohne daß die moralische Bildung gleichen Schritt hielt, das vermehrte Gefühl von Kräften, das unruhige Drängen nach Thätigkeit, ohne gesetzmäßige Maximen und Maaßregeln kündigte den Anfang einer neuen Periode der Menschheit an. Aber die nächsten Folgen konnten wegen des Mißverhältnißes in der Cultur nicht anders als sehr empörend seyn. Welchen Eindruck mußten sie nicht auf die damals lebenden edeln Menschen machen, in deren Seele das Gefühl für Sittlichkeit und Recht unverdorben war? Wie mußte nicht ihr Innerstes durch den Contrast zwischen dem, was gewöhnlich geschah, und

ihrem

Nun dürfte aber der Fall eintreten, daß ein Leser, der sich mit dem Studium der Geschichte der Philosophie nicht eingehender beschäftigt hat, sich durch die Fülle der Namen, Schulen und Systeme, die in der Geschichte der Philosophie auftreten, verwirrt fühlt und nicht weiß, wie er sich in dieser Fülle zurechtfinden soll. Für diesen Fall ist es gut, wenn er sich einen Leitfaden zur Hand nimmt, der ihm die Hauptpunkte angibt, an denen er sich orientieren kann. Ein solcher Leitfaden ist das vorliegende Buch. Es will nicht eine Geschichte der Philosophie sein, sondern nur ein Leitfaden zu einer solchen. Es will nicht alle Philosophen und alle Systeme behandeln, sondern nur die Hauptpunkte angeben, an denen sich der Leser orientieren kann. Es will nicht eine Geschichte der Philosophie sein, sondern nur ein Leitfaden zu einer solchen. Es will nicht alle Philosophen und alle Systeme behandeln, sondern nur die Hauptpunkte angeben, an denen sich der Leser orientieren kann.

Jener ehrwürdige Weise Athens wollte die sittlichen Ueberzeugungen, die ihm sein reines und unbestechbares Gefühl als Wahrheit eingab, in seinem Vaterlande, so viel als möglich, allgemeingeltend machen, ihnen mehr Kraft und Einfluß auf das thätige Leben verschaffen. Dieses konnte er nicht, wenn nicht die Meinung, als sey Sittlichkeit und Glückseligkeit im durchgängigen Widerspruch, entkräftet und gezeigt worden, daß beide sehr harmonisch mit einander sich vereinigen lassen. Er stellte daher die Tugend in ihrer liebenswürdigsten Gestalt, als die höchste Vollkommenheit des menschlichen Geistes dar, welche Zufriedenheit mit sich und mit der Welt, Ruhe vor allen Leidenschaften und Glückseligkeit aller Art im unzertrennlichen Gefolge habe; er schilderte die nachtheiligen Folgen des Lasters mit den lebendigsten Farben. Hierdurch legte Sokrates den Grund zu allen folgenden Moralsystemen bei den Griechen, und die Philosophen giengen nach seinem Beispiel alle von der Untersuchung aus: was ist und worin bestehet das höchste Gut des Menschen?

Das Interesse, welches die Denker an diesen Untersuchungen nahmen, der Eifer, mit welchem sie die letzten Gründe und Gesetze der freien Handlungen zu erforschen, und diesen Kenntnissen eine wissenschaftliche Form zu geben suchten, ist ein ausgezeichneter Character dieser Periode.

Das Gebiet der Philosophie wurde noch durch Untersuchungen einer andern Art erweitert, nehmlich über die Gesetze des Denkens und Erkennens. Das Bedürfniß derselben war in der ersten Periode dem menschlichen Geiste schon sehr nahe gelegt worden, und die Richtung, welche der Forschungsgeist erhalten hatte, begünstigte die Bearbeitung der Denkwissenschaft sehr. Denn nachdem die Speculation eine lange Zeit in der Aussenwelt herum geschwärmt hatte, ohne einen festen Punct zu finden, mußte nothwendig die Vernunft, um sich orientiren

Adam Kraft, Peter Vischer, Veit Stoß, Hans Sachs, Albrecht Dürer, Willibald Pirkheimer, Hans Baldung Grien, Lucas Cranach, Hans Holbein d. J. und viele andere. Nürnberg war auch eine Hochburg der Humanisten. Conrad Celtis, Johannes Cochlaeus, Hartmann Schedel, Willibald Pirkheimer, Christoph Scheurl, Lazarus Spengler, Johannes Tetzel, Johannes Regiomontanus, Bernhard Walther, Martin Behaim, Peter Henlein, Georg Hartmann, Johann Werner, Johann Schöner, Georg Joachim Rheticus, Erasmus Reinhold, Johann Stabius, Johann Neudörfer, Johann Kepler, Joachim Jungius, Georg Philipp Harsdörffer, Johann Michael Moscherosch, Sigmund von Birken, Johann Klaj, Georg Philipp Harsdörffer, Johann Christoph Wagenseil, Johann Christoph Wolf, Johann Conrad Dürer, Johann Christoph Gatterer, Johann Tobias Mayer, Johann Heinrich Lambert, Johann Christian Fabricius, Johann Bernhard Merian, Johann Georg Trew, Johann Christoph Adelung

...
...
...

fluß auf die Bearbeitung der einzelnen Theile. Durch ihn wurde der Kreis des menschlichen Wissens bald enger bald weiter gezogen; die practische Philosophie bald dem Theoretischen vorgezogen bald nachgesetzt. In der Physiologie war die Beziehung auf die Moral nur zu sichtbar, indem diejenigen Untersuchungen, welche mit praktischen Sätzen in Verbindung stehen, als Gottes Daseyn und Weltregierung, vor allen andern mit Interesse angestellt und fortgesetzt wurden, und die Moral gründete sich größtentheils auf gewisse theoretische Sätze. Die Vernunft strebte nach einer Einheit des Systems, die sie aber noch nicht erreichen konnte, weil sie noch nicht die letzten Principien alles Wissens entdeckt, noch das Eigenthümliche, wodurch sich praktische Sätze von theoretischen unterscheiden, vollständig gefunden hätte. Natürlich konnten daher alle diese Systeme die mehr cultivirte Vernunft bald nicht mehr befriedigen, und ihre Uneinigkeit mußte von selbst auf den Gedanken führen, daß sie noch auf keine sichere Principien gegründet seyen. Daher entstanden die Streitigkeiten über die Quelle, Möglichkeit und Umfang der Erkenntniß, über die Wahrheit der Principien der vorhandenen Systeme, welche, zumal in der folgenden Periode, fast alle Denker ausschließlich beschäftigten, und jetzt schon den Grund zum skeptischen Geiste in der Philosophie legten.

Wir beschließen daher, wie wir glauben, nicht ohne Grund, die zweite Periode der Geschichte der Philosophie mit Zeno, dem Stifter des Stoischen Systems. Denn nach ihm nahm der philosophische Geist einen andern Charakter an. In der zweiten ist er hervorbringend, er ringt nach einem System des menschlichen Wissens; in der folgenden ist nicht diese produktive Kraft, sondern Prüfung der vorhandenen Systeme, Sichtung des Wahren und Falschen, und, weil es noch an einem sichern Princip der Erkenntniß fehlte, Bezweifelung und Bestreitung aller philosophischen Entdeckungen

das

das Eigenthümliche, wodurch er sich auszeichnet. Hier tritt die Vernunft in ihrer gesetzgebenden Majestät auf, in der Folge unterwirft sie sich ihrer eignen strengen Censur. Der eigenthümliche Charakter der zweiten Periode ist daher der systematische Geist.

Seitdem Anaxagoras und Archelaus sich aus Kleinasien nach Athen begeben hatten, war nun Athen lange Zeit der Vereinigungsplatz aller philosophischen Köpfe. Einige philosophische Schulen, welche in andern Städten gestiftet wurden, als in Megara, Elis Eretria, dauerten nicht lange, gleich als wenn nur in Athen Philosophie gedeihen könnte. Die Staatsveränderungen, welche diese Republik betrafen, hatten, wie wir schon oben gezeigt haben, keinen unbeträchtlichen Einfluß. So lange Athen seine Unabhängigkeit behauptete, war Staatswissenschaft ein Lieblingsgegenstand der denkenden Köpfe; als es aber mit andern griechischen Staaten ein Theil einer fremden Monarchie geworden war, hielt es kein Philosoph mehr der Mühe werth, über Gegenstände nachzudenken, welche nur noch ein theoretisches Interesse hatten, oder Theorien aufzustellen, wo die Praxis ihren eignen Weg ging, ohne auf die Theorie zu achten.

Sokrates philosophierte, ohne ein System aufzustellen, weil er als Bürger bloß für das Beste der Republik in welcher er lebte, wirkte und wirken wollte. Die folgenden Denker wurden immer mehr von dem bürgerlichen Wirkungskreise abgezogen, theils wegen Veränderung der politischen Verhältnisse, theils weil sie mehr Sinn für das abstracte Denken hatten, theils endlich weil sie eigentliche Lehrer der Philosophie wurden, und dadurch in ein eignes Verhältniß zu dem Staate traten. Die Philosophie begriff damals alle Wissenschaften, die Mathematik etwa ausgenommen, und auch diese war mit Philosophie oft verbunden. In dieser Rücksicht nahmen

men die Philosophen die Stelle der Sophisten ein, und sie lehrten gleich diesen alles, was des Wissens werth gehalten wurde. Sokrates Idee, alle Menschen so viel als möglich von der Nothwendigkeit und dem Bedürfniß einer eignen Bildung zur Humanität zu überzeugen, sie über ihre Pflichten zu belehren, ihre moralischen und religiösen Gefühle zu bilden, aufzuklären und zu befestigen, adoptirten auch die folgenden Philosophen, und so verschieden auch ihre Ansicht von der Philosophie war, so hielten sie doch, einer mehr als der andere, diese Wissenschaft für ein Gemeingut und Palladium der Menschheit, welches allgemein zu machen, Pflicht jedes Philosophen sey. Obgleich nun diese Idee in ihrer Allgemeinheit nicht auszuführen war, so wurden dennoch Hörsäle für die Philosophie eröffnet, in welche eine große Anzahl von Zuhörern freien Zutritt hatte.

Auf diese Art wurde die Philosophie allmälig wieder dem gemeinen Leben genähert, und ihr Einfluß auf dasselbe gesichert. Die Wissenschaft gewann dadurch nichts. Denn obgleich einige Philosophen einen Unterschied zwischen der wissenschaftlichen und populären Philosophie machten, so achteten doch andere nicht genug auf diese Verschiedenheit, und gaben auch dem, was als eigentliche Wissenschaft nur eine Angelegenheit weniger denkenden Köpfe seyn kann, einen populären Zuschnitt, wie man zum Theil in dem stoischen, noch mehr aber in dem Epicurischen System bemerken kann. Natürlich mußte sich jeder Lehrer nach den Fähigkeiten der größern Anzahl richten, und war mehrmals in Versuchung, die Gründlichkeit der Verständlichkeit aufzuopfern. Der philosophische Geist kann bey einer solchen Lehrart nicht sehr geweckt und gebildet werden, und dieses mag wohl mit eine Ursache seyn, daß aus den Schulen bey einer sehr großen Anzahl von Zuhörern nur wenige denkende und originelle Köpfe hervorgingen. Die Streitigkeiten

der

der Philosophen und die Aemulation unter den Secten erhielt noch einigermaßen das wissenschaftliche Interesse.

Uebrigens that weder Athen noch ein anderer Staat etwas zur Beförderung oder Einschränkung der Philosophie. Sokrates Hinrichtung war eine Folge von Cabalen, die nicht hieher gerechnet werden kann, und Aristoteles Flucht ist, so viel wir von dieser Begebenheit wissen, aus eben den Ursachen zu erklären. Nur einzelne Personen wurden zuweilen verfolgt, nie die Sachen selbst gehaßt oder eingeschränkt. Die Reitzbarkeit des Volks und die Leichtigkeit, es gegen ein Individuum aufzuhetzen, machte den frei denkenden Männern Behutsamkeit nothwendig, legte ihnen aber sonst weiter keinen Zwang auf. Daher durften auch Männer von den entgegengesetztesten Grundsätzen frei in Athen herumgehen, öffentlich ihre Behauptungen vortragen und Epicur lehrte in seinem Garten öffentlich seine Philosophie, welche die Götter so weit als möglich von dem Schauplatz des Menschenlebens verbannte, mit eben so viel Freiheit, als der Stifter der Stoa, der, dem gemeinen Religionssystem gemäß, den unmittelbaren Einfluß der Götter auf Menschen und ihre Schicksale behauptete.

Ungeachtet sich aus dieser Periode weit mehr Schriften von Philosophen erhalten haben, als aus der ersten, und der Geschichtsforscher also mehrere und bessere Quellen hat, so sind doch noch viele Lücken vorhanden. Denn nicht alle Philosophen haben etwas über ihr System geschrieben, und viele Bücher wurden entweder nicht sehr bekannt, oder geriethen aus besonderen Ursachen bald in Vergessenheit. Der Ruhm und das Ansehen des Plato und Aristoteles, die Originalität und ausgezeichnete Vortrefflichkeit ihrer Schriften, und der Umstand, daß sie viele Jahrhunderte hindurch eine lange Reihe von Anhängern erhielten, trug unstreitig dazu bei, daß von ihnen die meisten Schriften sich erhalten haben. Die

Stifter

Stifter der andern Schulen erreichten nicht jenen Ruhm, ihre Schriften hatten nicht das hohe Intereſſe des Inhalts und der Darſtellung, und ihre Secten erhielten ſich nicht ſo lange, oder wurden von andern verdrängt. Epicurus Schriften hatten nichts Empfehlendes als ihre plane Verſtändlichkeit; kein Geiſt, Witz, Laune athmete in ihnen, und man fand in ihnen nur den engen Kreis ſeines Gedankenſyſtems mit Vermeidung faſt alles Scheins von Gelehrſamkeit und der Kenntniß anderer Syſteme, auſſer dem Democritiſchen. Er ſchrieb zu viel, als daß er es hätte gehörig ausfeilen können. Daher wurden ſeine Schriften faſt nur von ſeinen Schülern und Anhängern geleſen [4]). Eben das iſt der Fall mit den Schriften der ältern Stoiker. Sie vernachläſſigten die Kunſt der guten Schreibart, und hatten ſich dagegen in die Spitzfindigkeiten einer magern ſtreitſüchtigen Dialectik zu ſehr verliebt, als daß ſie Männer von ge-

4) Cicero de Finib. Bonor et Malor. I, c. 5. ſed exiſtimo te, ſicut noſtrum Triarium minus ab eo delectari, quod iſta Platonis, Ariſtotelis, Theophraſti orationis ornamenta neglexerit. Diogenes Laert. X, §. 13. κεχρηται δε λεξει κυριᾳ κατα των πραγματων. ἠν, ὁτι ἰδιωτατη εϛιν, Αριϛοφανης ὁ γραμματικος αἰτιαται. ϛαφης δ'ην ἁτως, ὡς και εν τω περι της ρητορικης αξιοι μηδεν αλλο η ϛαφηνειαν απαιτειν. Cicero de Finib. I, c. 7. de cetero vellem equidem aut ipſe doctrinis fuiſſet inſtructior (eſt enim, — non ſatis politus iis artibus, quas qui tenent, eruditi appellantur) aut ne deterruiſſet alios a ſtudiis. De Natura Deorum II, c. 17. Hic quam volet Epicurus iocetur, homo non aptiſſimus ad iocandum, minime que reſipiens patriam.

gebildetem Geist mit Vergnügen hätten lesen können. Selbst spätere Stoiker konnten kaum den Ekel und die Langeweile überwinden, welche diese Lectüre erzeugte. Dazu kam noch, daß sie zu viel Polemik mit Zeitgenossen enthielten, welche die Nachwelt weit weniger interessirte[5]). Viele Schriften der Schulen von Philosophen, konnten natürlich die Vergleichung mit den Geisteswerken der Stoiker nicht aushalten, weil sie blos ein Nachhall des Geistes waren, der die letzten beseelt hatte. Endlich muß man auch nicht vergessen, daß die Bücher in den damaligen Zeiten weit mehreren Zufällen ausgesetzt waren, und daß diese ungünstigen Schicksale nicht bloß schlechte sondern auch gute treffen konnten.

Nach diesen Bemerkungen wollen wir die einzelnen Schulen durchgehen und die Hauptquellen ihrer Geschichte aufzählen. Ungeachtet Sokrates nichts geschrieben hat, so finden wir doch in den Schriften des Xenophon und des Plato einen großen Reichthum von Materialien zur Geschichte dieses ausserordentlichen Mannes und seines Philosophirens, welcher noch durch die Schriften späterer Schriftsteller vermehrt wird. Die Dialogen des Plato müssen aber in dieser Hinsicht mit Behutsamkeit gebraucht werden, damit nicht unvermerkt ein

5) Cicero de Finibus Bonor. et Malor. IV, c. 3. Eaque disciplina efficit tantam illorum (Academicorum) utroque in genere dicendi copiam. Totum genus hoc et Zeno et ab eo qui sunt, aut non potuerunt, aut noluerunt, certe liquerunt. — Pungunt quasi aculeis interrogatiunculis angustis, quibus etiam qui assentiuntur nihil commutantur animo et iidem abeunt, qui venerant: res enim fortasse verae, certe graves non ita tractantur ut debent, sed aliquanto minutius. Brutus c. 31. Seneca de beneficiis I, c. 3.

ein Platonischer Sokrates dem ächten untergeschoben werde, weil dieser geistreiche Schriftsteller oft in Sokrates Manier weiter philosophirt, oft sogar diesem seine eignen Ideen in den Mund legt. Aus der Vernachläßsigung dieser so nothwendigen Unterscheidung und aus dem Umstande, daß ältere Schriftsteller zuweilen, was Plato den Sokrates sagen läßt, als sokratische Gedanken anführen, sind nicht wenige Verirrungen gegen die Wahrheit der Geschichte entstanden, und der Charakter beider Männer, so verschieden er auch ist, verwechselt worden [6]). Es ist nothwendig, vor allem Gebrauch erst den Charakter des Sokrates und des Plato und ihres Philosophierens nach ihren Eigenthümlichkeiten und Verschiedenheiten in das gehörige Licht zu setzen, ehe man aus Platos Dialogen Sokrates und sein Philosophieren kennen lernen kann. Ich kann hier auf eine andere Schrift verweisen, wo ich diesen Gegenstand ausführlich behandelt habe [7]).

Von allen den kleinen Schulen, welche, ausser der Akademischen, aus der Sokratischen entsprangen, ist uns kein eigentliches Denkmal ihrer Philosophie erhalten worden. Ungeachtet sie nicht so merkwürdig sind, als diese, so ist es doch zu bedauern, daß die Nachrichten

6) Nur einige Beispiele aus vielen. Plutarchus de physicis Philosoph. decretis I, c. 3. sagt: Sokrates nahm Gott, die Materie und die Idee als Principe an, denn er denkt in allem mit dem Plato übereinstimmend. Ein kleineres aber sehr lächerliches Versehen ist, wenn Olympiodorus in dem Leben des Plato sagt: καλει δε αὐτον παντοθεν και τοις κυκνοις ὁμοδηλον ὡς εξ Απολλωνος προελθων. was Plato den Sokrates sagen läßt Phaedo c. 35.

7) Lehren und Meinungen der Sokratiker über Unsterblichkeit. Jena 1791. S. 170 ff.

von diesen Denkern so mangelhaft sind; sie würden uns von dem Zustande und den Fortschritten der Verstandescultur vollständiger unterrichten, und dadurch über die Geschichte dieser Periode manches Licht verbreiten. Diesen Verlust ersetzen aber die Schriften des Plato und Aristoteles in reichem Maaße, durch die Fülle des philosophischen Geistes und die Menge von Bemerkungen über den damaligen wissenschaftlichen Zustand der Philosophie, ungeachtet sie uns noch über viele wichtige Puncte im Dunklen lassen. Die geistreichen Dialogen des Plato, in Verbindung mit seinen Briefen, befriedigen unsre Wißbegierde in Ansehung der Entstehung seines philosophischen Systems vollkommen; aber von diesem selbst lassen sie uns nur einzelne Partien, einige Umrisse des Ganzen, überhaupt mehr die Aussenseite als den innern Gliederbau sehen. Die zahlreichen Schriften seiner Nachfolger, welche unstreitig zur vollständigern Kenntniß der innern Platonischen Philosophie wichtige Beiträge liefern würden, sind alle verloren gegangen.

Die Schriften des Aristoteles, das schönste Denkmal der griechischen Philosophie, geben uns genug Data von dem philosophischen Gebäude dieses systematischen Kopfes, zum wenigsten von den Haupttheilen desselben; hingegen die Entwickelung seines philosophischen Geistes und die Bildung seines Systems bleibt fast ganz im Dunklen. Zwar kann man in dem Systeme selbst seinen Ursprung aufsuchen und einige hie und da zerstreuete Winke leiten uns auf den Weg, welchen seine Forschung ging; wer wird aber nicht gerne gestehen, daß bestimmtere Erklärungen darüber von Aristoteles selbst und von andern denkenden und gelehrten Männern äusserst interessant und belehrend seyn müßten? Welche Bereicherung für die Geschichte der Philosophie, wenn das vollständige Urtheil des Stagiriten über die philosophischen Bemühungen seiner Zeitgenossen bekannt wäre; denn

einige

einige hieher gehörige Aeußerungen sind theils verdächtig, theils weder eindringend noch erschöpfend; wenn wir auf der andern Seite eben so genau wüßten, was die Philosophen seiner Zeit, die nicht von seinem Systeme waren, über seine Philosophie urtheilten? Doch diese Wünsche wollten wir gerne unterdrücken, wenn nur dasjenige, in dessen Besitz wir sind, uns nicht wieder von neuem Wünsche abnöthigte. Wären die Schriften des Aristoteles nur vollständig, ohne Lücken und fremdes Einschiebsel zu uns gekommen, so würde ihr Werth noch um ein beträchtliches höher steigen. Allein die Schicksale derselben sind bekannt; wie sie nach Theophrastus Tode unwissende Erben gegen die Aufstellungen der Könige in Aegypten und Pergamus so verwahreten, daß sie darüber zum Theil ein Raub der Würmer und der Motten wurden; wie sie darauf nach Athen und dann nach Rom kamen, und durch Veranstaltung der Grammatiker Apellikon und Tyrannion abgeschrieben wurden. Man kann leicht denken, daß wir sehr übel daran sind, die Lücken mögen geblieben oder ausgefüllt worden seyn. Doch dieses ist noch nicht das einzige ungünstige Schicksal, welches den schriftstellerischen Nachlaß des Aristoteles betraf. Die Begierde, mit welcher die Könige in Aegypten und Pergamus Bibliotheken sammelten und die Freigebigkeit, mit welcher sie Bücher bezahlten, war die Ursache, daß mehrere Bücher unterschoben wurden. Wahrscheinlich sind daher unter den Werken des Aristoteles mehrere, die nicht von ihm herrühren, und einige unächte haben die Kritiker schon wirklich entdeckt, obgleich darin noch nicht alles geleistet ist, was geschehen kann und muß [8]).

8) Ausführlich handelt davon Buhle Lehrbuch der Geschichte der Philosophie 2 Th. S. 318 seq. und Bayle in seinem Wörterbuche Artikel Tyrannion.

Von allem, was Epicur geschrieben hat, und er war einer der größten Vielschreiber, ist nur das Wenige gerettet worden, was Diogenes Laertius seinem Werke einverleibt hat, nehmlich drei Briefe und seine κυριαι δοξαι oder Resultate seiner Philosophie. Diese kleinen Actenstücke sind aber sehr wichtig, weil sie den Grundriß seiner ganzen Philosophie so vollständig enthalten, daß man den Verlust der übrigen Schriften dieses Philosophen nicht sehr zu bedauern hat. Die theoretische Philosophie des Epicurs ist noch ausserdem in dem Lehrgedicht des Lucretius über die Natur sehr ausführlich und scharfsinnig vorgetragen.

Von den ältern Stoikern ist gar nichts übrig, was für die Geschichte der Philosophie als Quellen brauchbar wäre, die spätern beschäftigten sich fast ausschließlich mit dem praktischen Theile derselben, ob dieser gleich auf theoretischen Principien beruhet, welche in der ganzen Schule allgemein angenommen waren; sie enthalten daher nur einzelne Materialien, welche, in Verbindung mit den Nachrichten von Cicero, Plutarch, Sextus und Diogenes, die Hauptquellen sind, aus welchen wir die Kenntniß der ältern Stoa schöpfen müssen.

Ungeachtet die Lücken, welche der Mangel an Hauptquellen verursacht, durch die Hülfsquellen einigermaßen aber doch bei weitem nicht vollkommen genug ausgefüllet werden, so bietet doch der Stoff, den beide enthalten, uns fruchtbare Bemerkungen und Betrachtungen zur Entwickelung des Ganges dar, welchen der philosophische Geist in Bildung jener Systeme nahm, wenn man nur versteht, sich über den Buchstaben zu erheben, und in den Philosophemen auch ihre Beziehung zu dem Vermögen, aus welchem alle Philosophie entspringt, zu erforschen.

Zweites Hauptstück.

Geschichte der Philosophie.

Von Sokrates bis auf Zeno.

Digitized by Google

Zweites Hauptstück.

Erster Abschnitt.

Geschichte des Sokrates.

Sokrates war zu Athen im 4 Jahre der 77 Olympiade geboren [1]). Das geringe Vermögen, welches sein Vater, Sophroniscus, ein Bildhauer, besaß, erlaubte es nicht, seinen Sohn zu einer glänzenden Laufbahn zu bestimmen, sondern dieser mußte dieselbe Kunst lernen, mit welcher er eine lange Zeit seinen Unterhalt verdiente [2]). Aus eben dieser Ursache konnte auch auf seine Erziehung nicht viel gewendet werden. Geschicklichkeit in den gymnastischen Uebungen, Musik, Tanz und Dichterlectüre, beschränkte den Umfang seines jugend-

 lichen

1) Diogenes Laert. II, §. 44.

2) Diogenes Laert. II, §. 18. 19, 20. Aelianus Var. Histor. II, c. 43. Seine Armuth ist von Demetrius Phalereus ohne Grund bestritten worden. Plutarchus Aristides edit. Hutten 2 Vol. S. 340, Platonis Apologia Socratis c. 28.

lichen Unterrichts und seiner Bildung, wie es in den Erziehungsgesetzen für jeden Athenienſiſchen Jüngling bestimmt war [3]).

Ungeachtet dieſer beſchränkten Lage und Erziehung bildete ſich dennoch ſein Geiſt zu einer ſolchen Vortreflichkeit, daß er unter ſeinen Zeitgenoſſen den Ruhm des Weiſeſten erhielt, und daß ihm auch die Nachwelt ihre Bewunderung und Hochachtung nie verſagen wird, ſo lange der Sinn für die Würde der Menſchheit ſich erhält. Es iſt nur zu bedauren, daß wir wohl wiſſen, was er geweſen iſt, aber nicht, wie er das geworden iſt, weil uns aus ſeinem Jugendleben faſt alle Nachrichten fehlen. Wir können über den Gang der Entwickelung des Geiſtes daher nur einige Vermuthungen wagen. Das erſte, was wir zu thun haben, iſt, daß wir uns einen vollſtändigen Begriff von ſeinen Anlagen und dem eigenthümlichen Character ſeines Geiſtes aus den vorhandenen geſchichtlichen Daten entwerfen.

Sokrates beſaß eine ſehr lebhafte und rege Einbildungskraft, zwar keinen tiefſinnigen, aber doch feinen Verſtand, und eine treffende Beurtheilungskraft. Das ſchöne Ebenmaaß dieſer Vermögen, die harmoniſche Zuſammenſtimmung ihrer Wirkungen ſcheint nicht das Werk der Cultur ſondern der Natur bei ihm zu ſeyn, und daraus läßt ſich vielleicht die Innigkeit und Lebendigkeit ſeines ganzen geiſtigen Wirkens, die Einheit, Feſtigkeit und Selbſtſtändigkeit ſeines Geiſtes erklären. Wenn er einen Gegenſtand aufgefaßt hatte, der ſeinen Geiſt ſtark intereſſirte, ſo überließ er ſich ganz der Betrachtung deſſelben; ſeine Aufmerkſamkeit war ſo auf denſelben fixirt, daß ihn kein anderer Gegenſtand zerſtreuen oder ſtöhren konnte; er ſchien von allem, was um

3) Plato Crito c. 12.

Bd. 1 (1907) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 2 (1908) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 3 (1909) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 4 (1910) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 5 (1911) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 6 (1912) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 7 (1913) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 8 (1914) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 9 (1915) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 10 (1916) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 11 (1917) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 12 (1918) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 13 (1919) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 14 (1920) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 15 (1921) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 16 (1922) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 17 (1923) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 18 (1924) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 19 (1925) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 20 (1926) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 21 (1927) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 22 (1928) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 23 (1929) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 24 (1930) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 25 (1931) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 26 (1932) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 27 (1933) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 28 (1934) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 29 (1935) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 30 (1936) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 31 (1937) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 32 (1938) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 33 (1939) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 34 (1940) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 35 (1941) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 36 (1942) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 37 (1943) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 38 (1944) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 39 (1945) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 40 (1946) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 41 (1947) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 42 (1948) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 43 (1949) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 44 (1950) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 45 (1951) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 46 (1952) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 47 (1953) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 48 (1954) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 49 (1955) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 50 (1956) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 51 (1957) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 52 (1958) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 53 (1959) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 54 (1960) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 55 (1961) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 56 (1962) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 57 (1963) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 58 (1964) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 59 (1965) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 60 (1966) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 61 (1967) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 62 (1968) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 63 (1969) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 64 (1970) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 65 (1971) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 66 (1972) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 67 (1973) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 68 (1974) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 69 (1975) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 70 (1976) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 71 (1977) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 72 (1978) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 73 (1979) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 74 (1980) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 75 (1981) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 76 (1982) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 77 (1983) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 78 (1984) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 79 (1985) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 80 (1986) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 81 (1987) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 82 (1988) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 83 (1989) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 84 (1990) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 85 (1991) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 86 (1992) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 87 (1993) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 88 (1994) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 89 (1995) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 90 (1996) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 91 (1997) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 92 (1998) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 93 (1999) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 94 (2000) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 95 (2001) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 96 (2002) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 97 (2003) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 98 (2004) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 99 (2005) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 100 (2006) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (Dez.). Bd. 101 (2007) Nr. 1 (Jan.), Nr. 2 (Febr.), Nr. 3 (März), Nr. 4 (April), Nr. 5 (Mai), Nr. 6 (Juni), Nr. 7 (Juli), Nr. 8 (Aug.), Nr. 9 (Sept.), Nr. 10 (Okt.), Nr. 11 (Nov.), Nr. 12 (D

Diese Selbstständigkeit und Standhaftigkeit ist der schönste Zug in dem Charakter des Sokrates. Er folgte seinem moralischen Gefühl und seinen Ueberzeugungen von dem, was recht und unrecht ist, mit musterhafter Strenge und weder der lockende Reize des Sinnengenusses, noch Drohungen und Gefahren konnten ihn der Pflicht ungetreu machen. Keine Leidenschaft übte über ihn eine Art von Herrschaft aus; sie schwiegen oder unterwarfen sich ohne Widerspenstigkeit dem Gesetz der Vernunft. Sein ganzes Leben giebt uns das schöne Bild einer durchgängigen Gleichmüthigkeit, welche in Gefahren nicht zittert, vor unverschuldetem Unglück nicht erbebt. Er befolgt die Vorschriften seiner Vernunft ohne Widersetzlichkeit, und bringt die Opfer der Entsagung und Einschränkung, die sie fodert, mit Freudigkeit. Sich immer gleich, in sich heiter und mit der Welt zufrieden, wandelt er, im Bewußtseyn seiner Rechtschaffenheit den Weg seiner Bestimmung, in Veredelung seiner selbst und seiner Mitmenschen unermüdet fort, ohne sich durch Hindernisse abschrecken zu lassen.

Es läßt sich leicht begreifen, daß ein Mann, in dessen Charakter Selbstständigkeit und Festigkeit des Geistes der Grundzug ist, wenn einmal sein moralisches Gefühl geweckt ist, zu dieser Erhabenheit der Gesinnung und des Handelns sich erheben mußte, welche die Nachwelt an ihm bewundern wird, so lange der lebendige Sinn für Sittlichkeit und Würde des Menschen nicht verschwunden ist. Die beschränkte Lage, die Arbeitsamkeit, welche eine Folge derselben war, und wahrscheinlich auch die häusliche Erziehung, von welcher wir keine nähere Kenntniß haben, und das Beispiel seines Vaters, diese und mehrere Umstände konnten wohl nicht ohne Wirkung auf seinen Charakter bleiben, insoferne sie dazu beitragen mußten, die Reinheit seines Herzens zu bewahren, und den verderblichen Einfluß des Sittenverderbens unwirksamer zu machen. Im Gegentheil

mußten

schen Ton. Schlagen Sie nun die Klaviatur auf und drücken Sie die Taste c¹. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt. Halten Sie nun die Taste c¹ gedrückt und schlagen Sie die Taste c² an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Oktave. Halten Sie nun die Taste c² gedrückt und schlagen Sie die Taste g² an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Quinte. Halten Sie nun die Taste g² gedrückt und schlagen Sie die Taste c³ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste c³ gedrückt und schlagen Sie die Taste e³ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Terz. Halten Sie nun die Taste e³ gedrückt und schlagen Sie die Taste g³ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste g³ gedrückt und schlagen Sie die Taste b³ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste b³ gedrückt und schlagen Sie die Taste d⁴ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste d⁴ gedrückt und schlagen Sie die Taste f⁴ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Quarte. Halten Sie nun die Taste f⁴ gedrückt und schlagen Sie die Taste a⁴ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste a⁴ gedrückt und schlagen Sie die Taste c⁵ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Sexte. Halten Sie nun die Taste c⁵ gedrückt und schlagen Sie die Taste e⁵ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste e⁵ gedrückt und schlagen Sie die Taste g⁵ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste g⁵ gedrückt und schlagen Sie die Taste b⁵ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste b⁵ gedrückt und schlagen Sie die Taste d⁶ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste d⁶ gedrückt und schlagen Sie die Taste f⁶ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste f⁶ gedrückt und schlagen Sie die Taste a⁶ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste a⁶ gedrückt und schlagen Sie die Taste c⁷ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste c⁷ gedrückt und schlagen Sie die Taste e⁷ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste e⁷ gedrückt und schlagen Sie die Taste g⁷ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste g⁷ gedrückt und schlagen Sie die Taste b⁷ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste b⁷ gedrückt und schlagen Sie die Taste d⁸ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste d⁸ gedrückt und schlagen Sie die Taste f⁸ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste f⁸ gedrückt und schlagen Sie die Taste a⁸ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste a⁸ gedrückt und schlagen Sie die Taste c⁹ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste c⁹ gedrückt und schlagen Sie die Taste e⁹ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste e⁹ gedrückt und schlagen Sie die Taste g⁹ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste g⁹ gedrückt und schlagen Sie die Taste b⁹ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste b⁹ gedrückt und schlagen Sie die Taste d¹⁰ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste d¹⁰ gedrückt und schlagen Sie die Taste f¹⁰ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste f¹⁰ gedrückt und schlagen Sie die Taste a¹⁰ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste a¹⁰ gedrückt und schlagen Sie die Taste c¹¹ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste c¹¹ gedrückt und schlagen Sie die Taste e¹¹ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste e¹¹ gedrückt und schlagen Sie die Taste g¹¹ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste g¹¹ gedrückt und schlagen Sie die Taste b¹¹ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste b¹¹ gedrückt und schlagen Sie die Taste d¹² an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste d¹² gedrückt und schlagen Sie die Taste f¹² an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste f¹² gedrückt und schlagen Sie die Taste a¹² an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste a¹² gedrückt und schlagen Sie die Taste c¹³ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste c¹³ gedrückt und schlagen Sie die Taste e¹³ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste e¹³ gedrückt und schlagen Sie die Taste g¹³ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste g¹³ gedrückt und schlagen Sie die Taste b¹³ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste b¹³ gedrückt und schlagen Sie die Taste d¹⁴ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste d¹⁴ gedrückt und schlagen Sie die Taste f¹⁴ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste f¹⁴ gedrückt und schlagen Sie die Taste a¹⁴ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste a¹⁴ gedrückt und schlagen Sie die Taste c¹⁵ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste c¹⁵ gedrückt und schlagen Sie die Taste e¹⁵ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste e¹⁵ gedrückt und schlagen Sie die Taste g¹⁵ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste g¹⁵ gedrückt und schlagen Sie die Taste b¹⁵ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste b¹⁵ gedrückt und schlagen Sie die Taste d¹⁶ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste d¹⁶ gedrückt und schlagen Sie die Taste f¹⁶ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste f¹⁶ gedrückt und schlagen Sie die Taste a¹⁶ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste a¹⁶ gedrückt und schlagen Sie die Taste c¹⁷ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste c¹⁷ gedrückt und schlagen Sie die Taste e¹⁷ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste e¹⁷ gedrückt und schlagen Sie die Taste g¹⁷ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste g¹⁷ gedrückt und schlagen Sie die Taste b¹⁷ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste b¹⁷ gedrückt und schlagen Sie die Taste d¹⁸ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste d¹⁸ gedrückt und schlagen Sie die Taste f¹⁸ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste f¹⁸ gedrückt und schlagen Sie die Taste a¹⁸ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste a¹⁸ gedrückt und schlagen Sie die Taste c¹⁹ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste c¹⁹ gedrückt und schlagen Sie die Taste e¹⁹ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste e¹⁹ gedrückt und schlagen Sie die Taste g¹⁹ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste g¹⁹ gedrückt und schlagen Sie die Taste b¹⁹ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste b¹⁹ gedrückt und schlagen Sie die Taste d²⁰ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste d²⁰ gedrückt und schlagen Sie die Taste f²⁰ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste f²⁰ gedrückt und schlagen Sie die Taste a²⁰ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste a²⁰ gedrückt und schlagen Sie die Taste c²¹ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste c²¹ gedrückt und schlagen Sie die Taste e²¹ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste e²¹ gedrückt und schlagen Sie die Taste g²¹ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste g²¹ gedrückt und schlagen Sie die Taste b²¹ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste b²¹ gedrückt und schlagen Sie die Taste d²² an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste d²² gedrückt und schlagen Sie die Taste f²² an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste f²² gedrückt und schlagen Sie die Taste a²² an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste a²² gedrückt und schlagen Sie die Taste c²³ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste c²³ gedrückt und schlagen Sie die Taste e²³ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste e²³ gedrückt und schlagen Sie die Taste g²³ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste g²³ gedrückt und schlagen Sie die Taste b²³ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste b²³ gedrückt und schlagen Sie die Taste d²⁴ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste d²⁴ gedrückt und schlagen Sie die Taste f²⁴ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste f²⁴ gedrückt und schlagen Sie die Taste a²⁴ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste a²⁴ gedrückt und schlagen Sie die Taste c²⁵ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste c²⁵ gedrückt und schlagen Sie die Taste e²⁵ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste e²⁵ gedrückt und schlagen Sie die Taste g²⁵ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste g²⁵ gedrückt und schlagen Sie die Taste b²⁵ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste b²⁵ gedrückt und schlagen Sie die Taste d²⁶ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste d²⁶ gedrückt und schlagen Sie die Taste f²⁶ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste f²⁶ gedrückt und schlagen Sie die Taste a²⁶ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste a²⁶ gedrückt und schlagen Sie die Taste c²⁷ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste c²⁷ gedrückt und schlagen Sie die Taste e²⁷ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste e²⁷ gedrückt und schlagen Sie die Taste g²⁷ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste g²⁷ gedrückt und schlagen Sie die Taste b²⁷ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste b²⁷ gedrückt und schlagen Sie die Taste d²⁸ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste d²⁸ gedrückt und schlagen Sie die Taste f²⁸ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste f²⁸ gedrückt und schlagen Sie die Taste a²⁸ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste a²⁸ gedrückt und schlagen Sie die Taste c²⁹ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste c²⁹ gedrückt und schlagen Sie die Taste e²⁹ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste e²⁹ gedrückt und schlagen Sie die Taste g²⁹ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste g²⁹ gedrückt und schlagen Sie die Taste b²⁹ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste b²⁹ gedrückt und schlagen Sie die Taste d³⁰ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste d³⁰ gedrückt und schlagen Sie die Taste f³⁰ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste f³⁰ gedrückt und schlagen Sie die Taste a³⁰ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste a³⁰ gedrückt und schlagen Sie die Taste c³¹ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste c³¹ gedrückt und schlagen Sie die Taste e³¹ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste e³¹ gedrückt und schlagen Sie die Taste g³¹ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste g³¹ gedrückt und schlagen Sie die Taste b³¹ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste b³¹ gedrückt und schlagen Sie die Taste d³² an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste d³² gedrückt und schlagen Sie die Taste f³² an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste f³² gedrückt und schlagen Sie die Taste a³² an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste a³² gedrückt und schlagen Sie die Taste c³³ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste c³³ gedrückt und schlagen Sie die Taste e³³ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste e³³ gedrückt und schlagen Sie die Taste g³³ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste g³³ gedrückt und schlagen Sie die Taste b³³ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste b³³ gedrückt und schlagen Sie die Taste d³⁴ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste d³⁴ gedrückt und schlagen Sie die Taste f³⁴ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste f³⁴ gedrückt und schlagen Sie die Taste a³⁴ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste a³⁴ gedrückt und schlagen Sie die Taste c³⁵ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste c³⁵ gedrückt und schlagen Sie die Taste e³⁵ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste e³⁵ gedrückt und schlagen Sie die Taste g³⁵ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste g³⁵ gedrückt und schlagen Sie die Taste b³⁵ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste b³⁵ gedrückt und schlagen Sie die Taste d³⁶ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste d³⁶ gedrückt und schlagen Sie die Taste f³⁶ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste f³⁶ gedrückt und schlagen Sie die Taste a³⁶ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste a³⁶ gedrückt und schlagen Sie die Taste c³⁷ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste c³⁷ gedrückt und schlagen Sie die Taste e³⁷ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste e³⁷ gedrückt und schlagen Sie die Taste g³⁷ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste g³⁷ gedrückt und schlagen Sie die Taste b³⁷ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste b³⁷ gedrückt und schlagen Sie die Taste d³⁸ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste d³⁸ gedrückt und schlagen Sie die Taste f³⁸ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste f³⁸ gedrückt und schlagen Sie die Taste a³⁸ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste a³⁸ gedrückt und schlagen Sie die Taste c³⁹ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste c³⁹ gedrückt und schlagen Sie die Taste e³⁹ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste e³⁹ gedrückt und schlagen Sie die Taste g³⁹ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste g³⁹ gedrückt und schlagen Sie die Taste b³⁹ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste b³⁹ gedrückt und schlagen Sie die Taste d⁴⁰ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste d⁴⁰ gedrückt und schlagen Sie die Taste f⁴⁰ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste f⁴⁰ gedrückt und schlagen Sie die Taste a⁴⁰ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste a⁴⁰ gedrückt und schlagen Sie die Taste c⁴¹ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste c⁴¹ gedrückt und schlagen Sie die Taste e⁴¹ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste e⁴¹ gedrückt und schlagen Sie die Taste g⁴¹ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste g⁴¹ gedrückt und schlagen Sie die Taste b⁴¹ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste b⁴¹ gedrückt und schlagen Sie die Taste d⁴² an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste d⁴² gedrückt und schlagen Sie die Taste f⁴² an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste f⁴² gedrückt und schlagen Sie die Taste a⁴² an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste a⁴² gedrückt und schlagen Sie die Taste c⁴³ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste c⁴³ gedrückt und schlagen Sie die Taste e⁴³ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste e⁴³ gedrückt und schlagen Sie die Taste g⁴³ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste g⁴³ gedrückt und schlagen Sie die Taste b⁴³ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste b⁴³ gedrückt und schlagen Sie die Taste d⁴⁴ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste d⁴⁴ gedrückt und schlagen Sie die Taste f⁴⁴ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste f⁴⁴ gedrückt und schlagen Sie die Taste a⁴⁴ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste a⁴⁴ gedrückt und schlagen Sie die Taste c⁴⁵ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste c⁴⁵ gedrückt und schlagen Sie die Taste e⁴⁵ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste e⁴⁵ gedrückt und schlagen Sie die Taste g⁴⁵ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste g⁴⁵ gedrückt und schlagen Sie die Taste b⁴⁵ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste b⁴⁵ gedrückt und schlagen Sie die Taste d⁴⁶ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste d⁴⁶ gedrückt und schlagen Sie die Taste f⁴⁶ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste f⁴⁶ gedrückt und schlagen Sie die Taste a⁴⁶ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste a⁴⁶ gedrückt und schlagen Sie die Taste c⁴⁷ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste c⁴⁷ gedrückt und schlagen Sie die Taste e⁴⁷ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste e⁴⁷ gedrückt und schlagen Sie die Taste g⁴⁷ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste g⁴⁷ gedrückt und schlagen Sie die Taste b⁴⁷ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste b⁴⁷ gedrückt und schlagen Sie die Taste d⁴⁸ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste d⁴⁸ gedrückt und schlagen Sie die Taste f⁴⁸ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste f⁴⁸ gedrückt und schlagen Sie die Taste a⁴⁸ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste a⁴⁸ gedrückt und schlagen Sie die Taste c⁴⁹ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste c⁴⁹ gedrückt und schlagen Sie die Taste e⁴⁹ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste e⁴⁹ gedrückt und schlagen Sie die Taste g⁴⁹ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste g⁴⁹ gedrückt und schlagen Sie die Taste b⁴⁹ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste b⁴⁹ gedrückt und schlagen Sie die Taste d⁵⁰ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste d⁵⁰ gedrückt und schlagen Sie die Taste f⁵⁰ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste f⁵⁰ gedrückt und schlagen Sie die Taste a⁵⁰ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste a⁵⁰ gedrückt und schlagen Sie die Taste c⁵¹ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste c⁵¹ gedrückt und schlagen Sie die Taste e⁵¹ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste e⁵¹ gedrückt und schlagen Sie die Taste g⁵¹ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste g⁵¹ gedrückt und schlagen Sie die Taste b⁵¹ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste b⁵¹ gedrückt und schlagen Sie die Taste d⁵² an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste d⁵² gedrückt und schlagen Sie die Taste f⁵² an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste f⁵² gedrückt und schlagen Sie die Taste a⁵² an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste a⁵² gedrückt und schlagen Sie die Taste c⁵³ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste c⁵³ gedrückt und schlagen Sie die Taste e⁵³ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste e⁵³ gedrückt und schlagen Sie die Taste g⁵³ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste g⁵³ gedrückt und schlagen Sie die Taste b⁵³ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste b⁵³ gedrückt und schlagen Sie die Taste d⁵⁴ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste d⁵⁴ gedrückt und schlagen Sie die Taste f⁵⁴ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Doppeloktave. Halten Sie nun die Taste f⁵⁴ gedrückt und schlagen Sie die Taste a⁵⁴ an. Sie hören den Ton, den die Stimmgabel angibt, und zwar in der Septime. Halten Sie nun die Taste a⁵⁴ gedrückt und schlagen Sie die Taste c⁵⁵ an. Sie hören den Ton, den die

se und Gesinnungen mit dem Religionssystem seiner Väter zu vereinigen, und dieses durch jene zu veredeln wußte. Denn das Wesen der Religion setzte er in der Ausübung aller Pflichten, und den einzigen Weg sich die Gottheit wohlgefällig zu machen, in einem guten Lebenswandel. Alles andere war ihm bloß Nebensache. Die innige Verschmelzung des moralischen und religiösen Gefühls war aber auf der andern Seite auch Ursache, daß er manchem Aberglauben seiner Zeit huldigte, und einen mittelbaren und unmittelbaren Einfluß der Gottheit auf die Menschen und ihre Schicksale glaubte. Doch konnte dieser Glaube bei seinem gesunden Verstande und reinem Herzen keinen nachtheiligen Einfluß auf sein Handeln haben; er war durch seine sittlichen Begriffe veredelt [7]).

Wir heben hier nur einige der vorzüglichsten Eigenthümlichkeiten seines Geistes heraus, welche auf sein Leben, auf sein Wirken, auf sein Denken, den unverkennbarsten Einfluß gehabt haben; denn eine vollständige Charakteristik deßelben liegt außer unserm Plane. Es ist sehr wahrscheinlich, daß sich sein Geist sehr frühzeitig auf eine originelle Art äußerte. Plutarch erzählet: daß sein Vater das Orakel erhielt, seinem Sohne keinen Zwang anzuthun, sondern seiner Neigung Freiheit zu lassen [8]). Zwar ist dieses Factum von einigen neue

7) Xenophon Memorabila Socrat. III, c. 7. 14. IV, c. 3. c. 7. §. 10, I, c. 1.

8) Plutarchus de genio Socratis. Francofurti 1620. t. II. p. 589. ὡςπερ ὁ δοθεις ετι παιδος οντος αυτε τῳ πατρι χρησμος απεθεσπισεν, εαν γαρ αυτον εκελευσεν ὁ τι αν επι νυν ἡ πραττειν, και μηδε βιαζεσθαι, μηδε παραγειν, αλλ' εφιεναι την ὁρμην τε παιδος, ευχομενον ὑπερ αυτε Διϊ αγοραιῳ,

neuern Schriftstellern bezweifelt worden, welche glauben, daß einige Freunde des Sokrates, um sein Vorgeben von dem Genius glaubhafter zu machen, diesen Orakelspruch erdichtet hätten [9]). Allein gerade das Dämonium des Sokrates ist ein Grund mehr, auch jenes Factum für wahr zu halten; zum wenigsten läßt es sich sehr gut daraus erklären. Denn wir haben das Zeugniß eines sehr glaubwürdigen Schriftstellers, daß das, was Sokrates das Dämonium nannte, ihn von seiner Jugend auf begleitete [10]). Wir müssen hier etwas stehen bleiben und untersuchen, worin eigentlich diese Erscheinung bestand, worüber heidnische und christliche Schriftsteller, Philosophen und Theologen so viel geschrieben, gemuthmaßt, räsonnirt und deräsonnirt haben, eine Mühe, die ganz überflüßig ist, wenn man die Nachrichten des Xenophon und Plato, der beiden glaubwürdigsten und unterrichtetsten Schriftsteller über den Sokrates, zusammenstellt und vergleicht.

Sokrates hörte von seiner Kindheit an eine innere Stimme, welche ihn jederzeit die Unterlassung desjenigen anrieth, was er oder andere eben im Begriff waren zu thun, wenn sie sich hören ließ. Sie äußerte sich sehr

χαλῶ καὶ μεσάις, τὰ δ' ἄλλα μὴ πολυπραγμονεῖν περὶ Σωκράτες, ὡς κρεῖττονα δὴ πεφθὲν ἔχοντος ἐν αὐτῷ μυρίων διδασκάλων καὶ παιδαγωγῶν ἡγεμόνα πρὸς βίον.

9) Brucker Historia Philosophiae T. I. p. 524. Er findet dieses Orakel deswegen, wie es scheint, verdächtig, weil er die letzten Worte der aus Plutarch angeführten Stelle für Worte des Orakels und nicht für erklärenden Zusatz des Plutarchs hielt.

10) Plato Apologia Socratis c. 19. Theages 2 B. S. 19.

sehr oft, aber aus den vielen Beyspielen, welche Plato erzählet, erhellet, daß sie nur solche oft unbedeutende Dinge, deren Folgen ungewiß oder ganz unbekannt waren, betraf, nie aber eine Entscheidung darüber gab, ob eine Handlung recht oder unrecht sey, ob sie aus moralischen Gründen solle unterlassen oder ausgeführt werden. Denn nach dem gesunden Urtheil sah Sokrates mit völliger Ueberzeugung ein, daß zur Erkenntniß dessen, was Recht oder Unrecht ist, der Mensch Vernunft erhalten habe, und daß er darüber keine fremde Stimme oder Offenbarung bedürfe. Aber was für Folgen eine Handlung, welchen Ausgang eine Unternehmung haben werde, dies kann der Mensch zwar oft nach wahrscheinlichen Gründen vermuthen, aber nie mit Gewißheit bestimmen und vorhersagen. Diese wahrscheinlichen Gründe äußern sich oft durch ein dunkles Gefühl, das man zuweilen, aber nicht allezeit in deutliche Urtheile auflösen kann. Dem weisen Sokrates war diese an sich vernünftige Unterscheidung zwischen dem, was man vernünftiger Weise wissen und nicht wissen kann, nicht unbekannt [11]).

Man

11) Xenophon Memorabilia Socratis I, c. 1. Σωκρατης δ' ὡσπερ εγιγνωσκεν, ὅτως ελεγε. το δαιμονιον γαρ, εφη, σημαινειν, και πολλοις των ξυνοντων προηγορευε τα μεν ποιειν, τα δε μη ποιειν, ὡς τε δαιμονιε προσημαινοντος. και τοις μεν πειθομενοις αυτω συνεφερε, τοις δε μη πειθομενοις μετεμελε. Plato Apologia c. 19. Theages 2 B. S. 19. εςι γαρ τι θειᾳ μοιρᾳ παρεπομενον εμοι εκ παιδος αρξαμενον δαιμονιον. εςι δε τοτο φωνη, ἡ, ὁταν γενηται, αει μοι σημαινει ὁ αν μελλω πραττειν, τοτε αποτροπην. προτρεπει δε ποτε. και εαν τις μοι των Φιλων ανακοινωται, και γενηται ἡ Φωνη, ταυτον τοτο αποτρεπει, και εκ

εα

Man denke sich nur einen Menschen, der eines theils eine sehr lebhafte Phantasie besitzt, auf der andern Seite überzeugt ist, daß das Menschengeschlecht in einer unmittelbaren Verbindung mit der Gottheit stehe, daß diese nicht allein mittelbar, wie man dazumal fast allgemein glaubte, durch natürliche Erscheinungen, sondern auch durch unmittelbare Einwirkungen den Menschen ihren Willen kund mache; man rechne noch dazu die Unbekanntschaft mit den Veränderungen des Gemüths und ihren Gesetzen: und man wird sich leicht diese sonderbare Erscheinung, die man mit Unrecht, zum wenigsten nach unserer Vorstellungsart, das Dämonium

ἐκ πράττειν. Plutarchus de genio Socratis p. 588. Es ist auffallend, daß Xenophon und Plato in einem Puncte gerade das Gegentheil berichten. Plato sagt nehmlich: die Stimme habe immer nur dasjenige zum Gegenstande gehabt, was nicht geschehen, Xenophon hingegen auch dasjenige, was geschehen sollte. Der Widerspruch läßt sich heben. Es ist einleuchtend, daß Plato sich am bestimmtesten ausgedrückt hat; die Xenophontische Aussage läßt sich damit vereinigen, wenn man annimmt, daß er nicht genug dasjenige unterschieden, was die Stimme unmittelbar beabsichtete, und was Sokrates aus dem Stillschweigen derselben schloß. Wenn die Stimme, so bald sie sich hören ließ, ein Zeichen der Abmahnung war, so folgte nothwendig daraus, daß dasjenige gut geheißen werde, wobei sie sich nicht hören ließ. In der letzten Periode seines Lebens während seines Processes und seiner Verhaftung war diese Stimme ganz verstummt; Sokrates schloß daraus, daß alles, was ihm jetzt begegne und begegnen werde, zu seinem Besten diene. Plato Apologia Socrat. c. 31.

nium des Sokrates genannt hat, erklären können.

Wir haben schon oben bemerkt, daß Sokrates einen Hang hatte, sich in sich selbst zu verschließen, die Aufmerksamkeit von den äußern Gegenständen auf sein Inneres zu richten. Dieses Factum beweist die Regsamkeit und Lebendigkeit seiner Phantasie, die ihn zum Schwärmer würde gemacht haben, wenn nicht sein gesunder Verstand, sein Sinn für das Praktische, sein rastloser Trieb, für die Menschheit thätig zu seyn, theils ein hinlängliches Gegengewicht gegen die Verirrungen der Einbildungskraft gewesen wäre, theils diesem Vermögen einen bestimmten Wirkungskreis vorgezeichnet hätte, in welchem es nicht schädlich werden konnte. Bei Menschen von solcher lebhaften Phantasie ist es nichts ungewöhnliches, daß die Ahnung von dem Ausgang einer Sache sich durch ein so lebhaftes, aber unerklärbares Gefühl äußert, daß es ihnen nicht anders vorkommt, als wenn Jemand ihnen in ihrem Innern zuriefe, dieses oder jenes zu unterlassen. Da nun dieses dem Sokrates in seiner frühen Jugend begegnete, wo der Verstand noch nicht geübt ist, die Ursachen der Erscheinungen aufzusuchen, sondern sich lieber eine Hypothese schaft, da ausserdem diese Erscheinung so dunkel und räthselhaft ist, so darf es uns gar nicht auffallen, daß Sokrates diese innere Stimme für eine Wirkung der Gottheit hielt. Daher läßt es sich erklären, warum Sokrates jeder Erklärung, welche seine Freunde über diese Erscheinung wünschten, sorgfältig auswich [12]).

Die

12) Plutarchus de genio Socratis S. 588. αυτος δε (Σιμμιας) Σωκρατην μεν εφη περι τουτων ερομενος ποτε, μη τυχειν αποκρισεως, διο μηδι αυθ' ερεσθαι· πολλαχις δ' αυτω παραγενεσθαι τας μεν δι' οψεως

Die Sache scheint also nicht des Aufsehens werth zu seyn, welches sie von jeher gemacht hat, und die interessanteste Seite, von welcher sie betrachtet werden kann, ist gemeiniglich übersehen worden. Sie hat nehmlich, wenn wir uns nicht irren, einen entschiedenen Einfluß auf die Bildung der Denkungsart und des Charakters des Sokrates gehabt. Da seine Zeitgenossen glaubten, daß die Götter nur durch Vögel, durch außerordentliche Begebenheiten der Natur, überhaupt nur durch äußere Objecte den Menschen ihren Willen bekannt machten, so hielt Sokrates sich im Gegentheil überzeugt, daß die Gottheit unmittelbar auf das menschliche Gemüth wirke, und er suchte ihren Einfluß nicht bloß außer sich sondern auch in seinem Innern. Je näher er sich die Gottheit dachte, desto inniger und ausgebreiteter mußte der Einfluß derselben auf seine Gesinnung und alle Handlungen werden, desto mehr das moralische Gefühl mit dem religiösen verschmelzen. Da er unter einem besondern und unmittelbaren Einfluß der Gottheit zu stehen glaubte, und das in dem Alter, wo Einfalt und Reinheit des Herzens noch nicht verloren gegangen ist, so konnte dies die Achtsamkeit auf sich selbst schärfen, und den Entschluß beleben, sich der Gottheit durch guten Lebenswandel wohlgefällig zu machen. Es wird nun begreiflich, wie die delphische Inschrift γνωθι σαυτον ihn in einem so vorzüglichen Sinne interessirte, wie er eine so wichtige moralische Bedeutung in dieselbe hinein legen konnte. Es läßt sich nun erklären, wie er glauben konnte, von der Gottheit dazu bestimmt und berufen zu seyn, seine Mitbürger auf den Weg der moralischen Bildung zu führen, und wie er bis an sein

ὀψεως ευτυχειν θειῳ τινι λεγοντας, αλαζονας ἡγεμενῳ· τοις δ' ακεσαι τινος Φωνης Φασκεσι προσιχοντι τον νεν, και διαπυθανομενῳ μετα σπεδης.

Ende diesem Rufe mit der bereitwilligsten Aufopferung aller Vortheile und Annehmlichkeiten des Lebens getreu blieb [13]). Kurz es ist sehr wahrscheinlich, daß die Bildung seines Characters und die Richtung seines Geistes zum wenigsten zum Theil von jener geglaubten Einwirkung der Gottheit abhing, durch sie geleitet und befördert wurde. Aus diesem Grunde ist es nicht unwahrscheinlich, was Plutarch berichtet, daß er ein besonderes Interesse an denen Menschen fand, welche, wie er, eine Stimme in ihrem Innern zu hören glaubten, und man begreift, warum er auf Träume einen so bedeutenden Werth legte [14]).

So wie von dieser Seite sein Charakter gebildet wurde, so fehlte es ihm auch nicht an Mitteln zur Kultivirung des Verstandes. Die beträchtliche Anzahl von Sophisten und ihren Schülern, welche sich in Athen sammelten, boten nicht allein den begüterten Jünglingen zum wenigsten mittelbar Gelegenheit genug dar, eine Menge von Kenntnissen sich zu sammeln, welche in dem gewöhnlichen Unterricht nicht gelehrt wurden, mit neuen Meinungen und Ansichten bekannt zu werden, welche zum Nachdenken reitzten. Auch Sokrates hatte mehrmal Sophisten gehört, wenn uns gleich nicht bekannt ist, woher er das Geld dazu empfing. Er hatte ausserdem auch nicht nur Dichter, sondern auch selbst philosophische Schriften gelesen, z. B. von Heraclit und

13) Plato Apologia Socratis c. 17, 18. 22.

14) Plato Apologia Socratis c. 22. εμοι δε ταυτα προστετακται υπο του θεου πραττειν και εκ μαντειων και εξ ενυπνιων και παντι τροπω ὡπερ τις ποτε και αλλη θεια μοιρα ανθρωπω και ὁτιουν πραττειν.

und Anaxagoras [15]). Zudem waren jetzt auch die eigenthümlichen Behauptungen mehrerer Philosophen in Athen so verbreitet, daß man sie, auch ohne ihre Schriften in Händen zu haben, kennen lernen konnte.

Unstreitig mußte dieses sehr vortheilhaft für seine Verstandescultur seyn, und seinem Geiste eine gewisse Gewandheit und Leichtigkeit geben, sich in andere Vorstellungsarten hinein zu denken, wobei er um so mehr gewann, da er soviel Selbstständigkeit besaß, daß er nichts ohne Prüfung annahm, noch sich von herrschenden Vorstellungsarten und dem Modetone hinreißen ließ. Er ließ sich nicht von andern bilden, sondern bildete sich durch andere, ohne seine Originalität zu verlieren. Sein Character gab seinem Geiste die Richtung; sein Sinn für das Praktische bestimmte die Eigenthümlichkeit seines Geistes, wodurch sein Handeln, Denken, und Fühlen in Harmonie kam. Die religiöse moralische Stimmung, die sein Gemüth erhielt, contrastirte mit dem herrschenden Character der Unmoralität und des unfruchtbaren Speculationsgeistes seines Zeitalters; je mehr sein Geist diesen Widerstreit erblickte, desto mehr wurde seine moralisch religiöse Denkart gestärkt, und sein Entschluß sittliche Cultur zu verbreiten belebt.

Sokrates hielt sich für berufen, alle Menschen, vorzüglich diejenigen, mit denen er in den nähesten Verhältnissen stand, seine Mitbürger über ihre Bestimmung, und über ihre Pflichten zu belehren, und in ihnen das Streben nach Tugend und wahrer Glückseeligkeit zu erwecken, zu beleben und zu verstärken. Sein tägliches Geschäfte war, Jedermann zu ermahnen und

15) Diogenes Laertius II. §. 22. Plato Phaedo c. 46, 47. Xenophon Memorabilia Socrat. I, c. 6. §. 14. Plato Cratylus, 3 B. S. 231.

zu überzeugen, daß der Mensch keine wichtigere Angelegenheit habe, als für die Ausbildung seiner Seele zu sorgen, und daß man der Tugend alles Andere nachsetzen müße; daß die Vollkommenheit des Menschen nicht aus dem bestehe, was er besitzt, sondern im Gegentheil die Tugend die Quelle alles Guten sey, dessen sich der Mensch erfreue. Er ging den ganzen Tag herum, beobachtete das gewöhnliche Thun seiner Mitbürger, unterredete sich mit ihnen, um ihre Denkungsart in Ansehung ihrer Bestimmung zu erfahren, um sie zur Selbsterkenntniß zu bringen, ihren Dünkel niederzuschlagen, ihren Eifer für das Gute zu beleben [16]).

Da Sokrates das Streben nach Tugend nächst jeder nützlichen Thätigkeit für sich und andere, als die Bestimmung des Menschen betrachtete, und alles Wissen nur insofern schätzte, als es mit derselben in Verbindung stehet, so konnte er nicht umhin, alle übrigen Kenntnisse für Tand, Eitelkeit und für verderbliche Anwendung der Kräfte zu halten. Alle diejenigen, welche mit Dünkel über ihr Wissen angefüllt waren, fanden daher an Sokrates einen natürlichen Gegner; er demüthigte den gelehrten Egoismus, der mit Kenntnissen nur darum pralt, um bewundert, geehrt oder bezahlt zu werden [17]).

Sein ganzes Leben war ein erhabenes Beispiel der Tugend. Seine Pflichten zu erfüllen, war sein einziges Bestreben und seine Maxime, nie etwas zu thun, wovon er überzeugt war, daß es Unrecht sey. Wenn er seiner moralischen Ueberzeugung folgte, so berechnete er nie die Folgen, die daraus für sein Leben, für seinen äußern Wohlstand

16) Plato Apologia Socratis c. 17, 18. Symposium c. 37.

17) Plato Apologia Socratis c. 6-9.

ſtand entſtehen mochten. Dieſe Geſinnung war bei ihm ſo zur Fertigkeit geworden, daß ihm Entbehrungen und Aufopferungen nicht die geringſte Ueberwindung koſteten, und die moraliſche Beherrſchung ſeiner ſelbſt war ihm ſo leicht, daß ſeine Neigungen im Bunde mit der Pflicht zu ſtehen ſchienen. Heiterkeit und Gleichmuth verließen ihn nie, und er verſchmähete die Annehmlichkeiten des Lebens nicht, ſo leicht er ſie ſich verſagte, wenn es die Pflicht foderte [18]).

Es iſt empörend für die Menſchheit, daß dieſer vortrefliche Mann als ein Opfer von Cabalen, die in Demokratien ſo gewöhnlich ſind, den Gifthecher trinken mußte (Olympiade 95, 1). Ein Mann, wie Sokrates, der das Recht zur einzigen Richtſchnur ſeines Handelns gemacht hatte, und von dem geraden Wege keinen

18) Plato, Apologia Socratis c. 14. c. 17. το δε αδικειν και το απειθειν τω βελτιονι και θεω και ανθρωπω, ὁτι κακον και αισχρον εξι, οιδα. προ κυ των κακων, ων οιδα ὁτι κακα εξιν, ἁ μη οιδα ει αγαθα οντα τυγχανει, κδεποτε Φοβησομαι κδε ψευξομαι. Crito c. 9. Epiſtola VII. 13 B. S. 94, 95. Xenophon Memorabilia IV, c. 4. §. 11 ειτεβης μεν ὡτως, ὡςε μηδεν ανευ της των θεων γνωμης ποιειν, δικαιος δε, ὡςε βλαπτειν μεν μηδε μικρον μηδενα, ωΦελειν δε τα μεγιςα τες χρωμενες ἑαυτω, εγκρατης δε, ὡςε μηδεποτε προαιρεισθαι το ἡδιον αντι τε βελτιονος, Φρονιμος δε, ὡςε μη διαμαρτανειν κρινων τα βελτιω και τα χειρω, μηδε αλλε προσδειςθαι. αλλα αυταρκης ειναι προς την τετων γνωσιν· ἱκανος δε και λογω ειπειν τε και διελεισθαι τα τοιαυτα, ἱκανος δε και αλλως δοκιμαςαι τε και ἁμαρτανοντα, εξελεγξαι, και προτρεψασθαι επ' αρετην και καλοκαγαθιαν.

Schritt abwich, mußte sich nothwendig viele zu Feinden machen, die aus ganz andern Triebfedern zu handeln gewohnt waren. Und wenn man die Unruhen und Revolutionen, die despotische Regierung der Dreyßiger und das Sittenverderben bedenkt, welche Sokrates erlebte, so muß man sich noch wundern, daß er bis in sein siebzigstes Jahr beinahe ungestört fort wirken konnte. Da aber selbst die Dreyßiger, die doch alle Rechte der Bürger mit Füßen traten, und alle Menschlichkeit verleugneten, nicht wagten, die Hand an Sokrates zu legen, der ihnen so wenig schmeichelte, daß er vielmehr frei über ihre Ungerechtigkeiten sprach, und sich ihren grausamen Befehlen widersetzte, so ist es um so mehr zu verwundern, daß unter der wieder errichteten rechtlichen Regierung und Freiheit, nach Stürzung des Despotismus ein Mann, wie Sokrates, ein Opfer von Cabalen werden mußte. Dieses Phänomen läßt sich wahrscheinlich daraus erklären, daß die Feinde des Sokrates erst Zeit gewinnen mußten, um sich einen Anhang zu verschaffen, weil dieser Weise von den meisten Bürgern geachtet und geliebt wurde; daß sie unter der Regierung der Dreißiger wohl eine zu unbedeutende Rolle spielten, und zu wenig Einfluß hatten, um so etwas zu unternehmen; daß sie endlich keine günstigere Zeit zur Ausführung ihres lange entworfenen Plans wählen konnten, als da nach vorhergegangenen großen Zerrüttungen in den politischen Verhältnissen der Parteigeist und die Erbitterung der Gemüther auch nach festgesetzter Amnestie noch fortdauerte, und das wieder in Besitz der demokratischen Verfassung gesetzte Volk eifersüchtig auf die Handhabung seiner Rechte und mißtrauisch gegen jede besorgliche Verletzung der Verfassung war. In diesem Zeitpuncte konnte es nicht schwer fallen, dem Privathaß gegen einen Bürger den Schein einer Vorsorge für das Beste des Staates zu geben.

Melitus, Anytus, und Lyco, die beiden letzten feile Demagogen, der erste ein elender Dichter, waren gegen Sokrates aufgebracht, weil er den Dünkel und die Anmaßung der Dichter, Redner und Handwerker oft gedemüthiget und ihr Ansehen geschwächt hatte. Nachdem dieser ehrwürdige Weise lange genug von ihnen verläumdet, auch von dem Aristophanes, wie man glaubt auf ihr Anstiften, auf dem Theater gemißhandelt worden, trat endlich der erste mit der förmlichen Klage hervor: daß Sokrates ein Staatsverbrecher sey, weil er die Götter, deren Cultus öffentlich sanctionirt sey, verwerfe, und neue Gottheiten einführen wolle, und der Jugend verderbliche Grundsätze lehre. Ungeachtet diese Klagpuncte die handgreiflichsten Unwahrheiten enthielten, so wurde dennoch Sokrates von den Heliasten zum Tode verurtheilt, weil er zu groß dachte, als daß er sich zu den gemeinen niedrigen Mitteln, wodurch man das Urtheil der Richter zu bestechen pflegte, herablassen wollte. Die Erhabenheit und Würde, mit welcher er im Bewußtseyn seiner Unschuld sprach, und anstatt das Mitleiden der Richter zu erflehen, ihnen ihre Pflicht einschärfte, die Geringschätzung, die er gegen eine kurze von der Gnade anderer Menschen abhängige Verlängerung des Lebens äußerte, dies war vor einem athenienſiſchen Gerichtshof, wie der heliaſtiſche war, ſo etwas Unerhörtes, daß die größere Anzahl von Richtern das Todesurtheil in der ersten Aufwallung des Stolzes und Unwillens aussprach [19]). Sokrates starb mit solcher Heiterkeit und Ruhe, Standhaftigkeit und Seelengröße im vollen Vertrauen auf ein besseres künftiges Leben, daß sein Tod, so wie sein Leben, ein Beyspiel menschlicher Erhabenheit und Würde ist [20]).

19) Plato Apologia Socratis, c. 2, §. 11, 25.

20) Plato Phaedo, c. 2. 65 seq.

Sokrates war kein eigentlicher Lehrer der Philosophie, denn dieses stimmte nicht mit dem überein, was er für seinen eigentlichen Beruf hielt. Denn der Philosoph, als solcher, beschäftiget sich mit den Vernunfterkenntnissen, und strebt diese auf ihre letzten Gründe zurück zu führen, und in ein System zu bringen; und er hat es, als solcher, nicht mit den Menschen zu thun, sondern mit dem, was der gesammten Menschheit angehöret. Sokrates hingegen beschäftigte sein ganzes Leben hindurch die Bildung einzelner Menschen zur Tugend und Glückseligkeit; und ob er gleich dabei nach einem System von Grundsätzen verfuhr, welches allen seinen Handlungen und Ueberzeugungen zum Grunde lag, so ging doch sein Streben nicht dahin, dieses System wissenschaftlich zu bearbeiten, sondern die praktischen Ueberzeugungen, die er als das Eigenthum jedes Menschen betrachtete, in jedem, der ihm vorkam, zu entwickeln und lebendig zu machen [21]). Gleichwohl leistete er der Philosophie den wichtigsten Dienst und brachte sie in ihrer wissenschaftlichen Cultur, wo nicht unmittelbar doch mittelbar weiter, als irgend einem Denker vor ihm durch die scharfsinnigsten Speculationen möglich gewesen war. Dieses Verdienst in das gehörige Licht zu setzen, ist das wichtigste Geschäft des Geschichtschreibers der Philosophie. Wir müssen daher das System seiner Ueberzeugungen darstel-

21) Cicero de Oratore I. c. 47. ut Socratem illum solitum dicunt dicere, perfectum sibi opus esse, si quis satis esset concitatus cohortatione sua ad studium cognoscendae percipiendaeque virtutis: quibus enim id persuasum esset, vt nihil mallent se esse, quam bonos viros, iis reliquam facilem esse doctrinam.

stellen', und dann untersuchen, welche Richtung er dem philosophischen Geiste gab.

Der Mensch, seine moralische Natur, seine Verhältnisse und Beziehungen zur Welt und Gott, dies waren die Gegenstände, deren Untersuchung Sokrates für eine des Menschen würdige Beschäftigung hielt. Sein sittlicher Charakter und seine religiöse Denkart bezeichnete dem Verstande die Grenzen, innerhalb welchen er sein Denken beschränken sollte. Der Mensch, als ein Wesen göttlichen Ursprungs, zeigt nur dadurch seine Würde, daß er nach Sittlichkeit und Glückseligkeit strebt und selbst sein Denken soll diesen Zweck haben, damit er aus eigner Ueberzeugung seine Pflichten erfülle und seine Glückseligkeit suche [22]). Diese Erkenntniß allein verdient den Namen der Weisheit, und sie ist allein das höchste Gut, weil sie die Glückseligkeit des Menschen gründet, und nie einen nachtheiligen Einfluß hat. Sie ist aber nie ohne Einfluß auf das Handeln, wenn sie rechter Art ist. Erkennen und Thun gehört unzertrennlich zusammen. Wer diese Erkenntniß nicht hat, ist ein Thor und Sclav, d. h. er hat keine Ansprüche auf den Namen eines freien Menschen [23]).

Sokra-

22) Xenophon Memorabilia Socratis I, c. 1 §. 16. αυτος δε περι των ανθρωπειων αει διελεγετο — και περι των αλλων ἁ τις μεν ειδοτας ηγειτο καλας και αγαθας ειναι, τους δε αγνοουντας ανδραποδωδεις αν δικαιως κεκλησθαι.

23) Xenophon Memorabilia Socrat. III, c. 9. §. 4. σοφιαν δε και σωφροσυνην ου διωριζεν, αλλα τον μεν καλα τε και αγαθα γιγνωσκοντα χρησθαι αυτοις, και τον τα αισχρα ειδοτα ευλαβεισθαι, σοφον

Sokrates nahm als Grundsatz an, daß jedes Wesen, jede Erkenntniß, wenn sie sich nicht auf Zwecke des Menschen beziehen, eine verkehrte Anwendung des Verstandes sind, und daß der praktische Gebrauch die Grenze bestimme, wie weit man in Erlernung der Wissenschaften gehen müsse [24]). Dieses Urtheil, welches die Beschäftigung des Verstandes einschränkt, ist ganz dem Charakter des Sokrates angemessen, aber auch zugleich eine Folge von dem damaligen Zustande der wissenschaftlichen Cultur. Nach dem ersten konnte er sich keine Erkenntniß ohne Beziehung auf einen Zweck denken, wenn sie sich von einem freien Spiele der Einbildungskraft unterscheiden sollte. Seine Denkungsart aber bestimmte ihn den Zweck der Erkenntniß nur allein auf das Praktische zu beziehen. Das zweite gab ihm mehrere Gründe an die Hand, dieses Urtheil zu unterstützen. Denn offenbar war bisher der Hang zu Speculationen zu weit gegangen, und die Erkenntniß desjenigen, was dem Menschen näher liegt, was seine wichtigste Angelegenheit seyn soll, vernachläßiget worden. Natürlich mußte es einem Mann, wie Sokrates, ungereimt vorkommen, daß man die Entstehung der Welt, den Urstoff der Dinge zu ergründen suche, daß man über die Ursachen der Naturerscheinungen nachforsche, so lange die Untersuchung über den Menschen und seine Verhältnisse noch so weit zurück war, daß sie allen Denkern genug

Be-

σοφον τε και σωφρονα εκρινεν. IV, c. 6. Diogenes Laert. II, §. 31.

24) Xenophon Memorabilia Socratis II, c. 1. IV, c. 7. §. 8. μεχρι δε τα ωφελιμα παντα και αυτος συνεπεσκοπει και συνδιεξηει τοις συνουσι. IV, c. 3. §. 1.

Beschäftigung versprach [25]). Dann war ihm die Uneinigkeit der speculativen Philosophen, das Widersprechende und Unvereinbarliche in ihren Resultaten ein Beweis, daß sich diese Gegenstände gar nicht erkennen lassen. Ohne das Verstandesvermögen ausgemessen zu haben, mußte er aus dem Mißlingen der bisherigen Versuche schließen, daß sie die Grenze des menschlichen Verstandes überschreiten, welche die Gottheit bestimmt habe, und daher ein frevelhaftes Beginnen seyen, das zu ergründen, was sich die Gottheit allein vorbehalten habe [26]). Gesetzt aber auch, diese Dinge wären erkennbar, so ist doch nicht der geringste Nutzen denkbar, den die Menschen für ihr Leben daraus ziehen können. Ihre Erkenntniß ist also auf jeden Fall eitel, unnütz und zweckwidrig [27]).

Daher

25) Xenophon Memorabilia Socrates I, c. 1. §. 12. και πρωτον μεν αυτων εσκοπει, ποτερα ποτε νομισαντες ικανως ηδη τ' ανθρωπινα ειδεναι, ερχονται επι τα περι των τοιουτων φροντιζειν, η τα μεν ανθρωπινα παροντες, τα δαιμονια δε σκοπουντες ηγουνται τα προσηκοντα πραττειν.

26) Xenophon ibid. §. 13. εθαυμαζε δε, ει μη φανερον αυτοις εστιν, ὁτι ταυτα αδυνατον εστιν ανθρωποις ευρειν. επει και τους μεγιστον φρονουντας επι τω περι τουτων λεγειν, α ταυτα δοξαζειν αλληλοις, αλλα τοις μαινομενοις ὁμοιως διακεισθαι προς αλληλους IV, c. 7. §. 6. ὁλως δε των θεων, ἡ ἑνεκα ὁ θεος μηχανηται, φροντιστην γιγνεσθαι, απετρεπεν. ουτε γαρ ευρετα ανθρωποις αυτα ενομιζεν ειναι, ουτε χαριζεσθαι θεοις αν ἡγειτο τον ζητουντα, ἁ εκεινοι σαφηνισαι ουκ εβουληθησαν.

27) Xenophon Memorabilia I, c. 1, §. 15.

Daher verwarf er alle physikaischen und metaphysischen Untersuchungen schlechthin; das Studium der Geometrie und Astronomie schränkte er auf die unmittelbare Anwendung zu nützlichen Zwecken des Lebens ein. Die Geometrie, meinte er, müsse man nur dazu lernen, um ein Stück Land ausmessen zu können, und das lasse sich praktisch mit leichter Mühe lernen. Aber wozu es nützen solle, schwere geometrische Constructionen zu untersuchen, mit denen man sich oft sein ganzes Leben hindurch beschäftigen könne, das sey ihm ganz unbegreiflich. Die Sternkunde sey uns insofern nützlich, als man durch sie die verschiedenen Theile des Tages, der Nacht, des Monats und die Jahrszeiten unterscheiden könne, eine Kenntniß, welche für die Schiffarth, den Ackerbau und noch für mehrere Gewerbe und Geschäfte des Lebens unentbehrlich sey. Allein es sey unnütz und zwecklos, den Abstand der Planeten und Fixsterne von einander, ihre Umlaufszeit, ihre Bahnen und Bewegungsgesetze erforschen zu wollen. Die Beschäftigung mit solchen Dingen habe noch überdies den Schaden, daß sie von nützlicher Thätigkeit abhalte [28]).

So

28) Xenophon Memorablia Socratis IV, c. 7. Hindenburg in seinen vortrefflichen Anmerkungen zu diesem Werke glaubt: Xenophon habe hier seinen Lehrer nicht recht verstanden, wenn er ihn mit solcher Geringschätzung von den mathematischen und Naturwissenschaften sprechen lasse; Sokrates habe nur das getadelt, daß man mit Hintansetzung der wichtigsten moralischen Erkenntniß bloß allein der Speculation sich ergebe. Denn daß Sokrates, der selbst nach Xenophons und Platos Geständniß (Xenophon l. c. Plato Phaedo c. 45, 46.) ein Kenner dieser Wissenschaften war, so sollte geurtheilt haben,

So bestimmte also Sokrates den Umfang des Verstandesgebrauchs, indem er auf der einen Seite diejenigen Gegenstände, welche über den Menschen oder mit andern Worten nicht erkennbar sind, auf der andern Seite diejenigen ausschloß, deren Erkenntniß, wenn sie möglich ist, doch in keiner Beziehung auf einen vernünftigen Zweck stehet, oder unter der Würde des Menschen sind. Alle Erkenntniß, welche des Menschen würdig ist, schränkt sich also auf das Praktische ein, durch welche er sittlich gut und glückselig werden, und seine Bestimmung erreichen kann. Dieses ist eine Wissenschaft, welche von jedem Men-

haben, lasse sich nicht denken, aber wohl, daß Xenophon, der darin unwissend war, Sokrates Aussprüche nach seiner Denkungsart gedeutet und dargestellt habe. Allein selbst Plato scheint in dem Phädo Xenophons Zeugniß zu unterstützen, wenn er Sokrates sagen läßt: er habe außerordentliche Neigung zur Naturwissenschaft gehabt, aber je weiter er darin fortgeschritten sey, desto mehr sey er überzeugt worden, daß er dazu gar keine Fähigkeiten besitze, denn auch das, was er vorher deutlich einzusehen geglaubt habe, sey ihm durch weiteres Vordringen in der Speculation dunkel und ungewiß geworden. Es ist auch unläugbar, daß er nicht im geringsten das Interesse für die Mathematik bei seinen Schülern zu erwecken und zu beleben gesucht hat, vielmehr führen die meisten, Plato ausgenommen, dieselbe Sprache, daß die praktische Philosophie die Sphäre des für den Menschen Erkennbaren begrenze, und daß alles übrige über den Menschen erhaben oder in keinem Verhältniß zu seiner Bestimmung stehe. Es läßt sich kaum denken, wie eine solche Gleichgültigkeit Denkart der Sokratiker hätte werden können, wenn sie nicht Sokrates begünstiget hätte.

Menschen gefodert werden kann, wenn er auf Bildung Anspruch machen kann. Es giebt noch andere nützliche Kenntnisse und Geschicklichkeiten; aber diese Wissenschaft muß vorausgehen, weil sonst die Menschen mehr Macht und Mittel zur Ungerechtigkeit erlangen [29]).

Dasjenige, was das höchste Interesse für den Menschen haben, und worauf sein höchstes Streben gehen muß, ist Glückseligkeit (ευπραξια). Darunter ist aber nicht die Befriedigung solcher Wünsche und Bedürfnisse zu verstehen, zu welcher der Mensch nichts beyträgt, sondern die ihm vom glücklichen Zufalle dargeboten wird; (ευτυχια). Auch ist sie nicht ein Inbegriff von Gütern, welche der Mensch ohne sein Zuthun besitzt, von seiner Freiheit unabhängig sind, und eben so gut zu seinem Nachtheile beitragen können, als Schönheit, Stärke, Reichthum, Macht und Ehre. Die Glückseligkeit ist im Gegentheil nichts anders, als das Streben des Menschen nach eigner Ueberzeugung recht und gut zu handeln; sie ist die Erfüllung aller Pflichten. Denn Rechtthun allein macht den Menschen zu

29) Sextes Empiricus adverſus Mathematicos VII, §. 8. ειγε και ὁ Ξενοφων — ρητως φησιν απαρνεισθαι αυτον το φυσικον, ὡς ὑπερ ἡμας καθεσηκος, και μονον σχολαζειν τῳ ἡθικῳ, ὡς προς ἡμας ὀντι. τοιετον δ'αυτον οιδε και Τιμων, εν οἰς φησιν· εκ δ'αρα των απεκλινε λαοξεος ενομολεσχης. Xenophon Memorab. Socrat. I, c. 1. IV, c. 2. §. 22. §. 16. IV, c. 3. το μεν ουν λεκτικους, και πρακτικους και μηχανικους γιγνεσθαι τους συνοντας ουκ εσπευδεν, αλλα προτερον τουτων ὡετο χρηναι σωφροσυνην αυτοις εγγενεσθαι. τους γαρ ανευ τε σωφρονειν τουτα δυναμενους, αδικωτερους τε και δυνατωτερους κακουργειν ενομιζεν ειναι.

zu dem beſten, glückſeligſten, Gott und Menſchen wohlgefälligen Menſchen [30]).

Sokrates hielt alſo Sittlichkeit und Glückſeligkeit, zum wenigſten eine Art derſelben, für identiſch, eine Verwechſelung, welche um ſo leichter war, da der Begriff und die Bedingung von beiden noch ſo wenig erörtert und unterſucht war, und Sokrates hier nur ſein Gefühl entwickelte, in welchem beide wirklich vereiniget und verſchmolzen waren. Denn er ging von der Frage aus: worauf muß zuletzt alles Streben des Menſchen hinzielen; was iſt das, was der Menſch als vernünftiges Weſen durch eigne Thätigkeit wirklich zu machen ſucht. Sittlichkeit und Glückſeligkeit, war die Antwort, welche ihm ſein inneres Gefühl darbot. Beides wurde in dem Begriff des höchſten Gutes nicht als miteinander verbunden, ſondern als Gegenſtand des höchſten Strebens als Eins dargeſtellt. Erſt ſpäter wurde die Unterſuchung des Verhältniſſes zwiſchen beiden Gegenſtand der Nachforſchung. Auch mußte dieſe Identificirung beider Forderungen, ehe noch die verſchiedenen Quellen, aus welchen beide entſpringen, entdeckt waren, für einen Mann, wie Sokrates, der nichts ſo eifrig wünſchte, als Sittlichkeit unter ſeinen Zeitgenoſſen zu verbreiten, als

30) Xenophon Memorabilia Socrat. IV, c. 2, §. 34. κινδυνευει, ἐφη, ὦ Σωκρατες ἀναμφιλογωτατον ἀγαθον εἰναι το ευδαιμονειν. εἰγε μη τις αὐτο, ἐφη, ὦ Ευθυδημε, ἐξ ἀμφιλογων ἀγαθων συντιθειη, III, c. 9. §. 14. κρατιστον ἀνδρι ἐπιτηδευμα ευπραξιαν. — παν μεν ἐν τυναντιον τυχην και πραξιν ἡγεμαι. το μεν γαρ μη ζητουντα ἐπιτυχειν τινι των δεοντων, ευτυχιαν οἰμαι εἰναι· το δε μαθοντα τι και μελετησαντα ευ ποιειν, ευπραξιαν νομιζω.

als ein zweckmäßiges Mittel zur Beförderung dieses Zwecks erscheinen. Denn nun durfte er um so eher Aufmerksamkeit und Gehör erwarten, wenn er zeigte, daß Glückseligkeit, worauf jedes Menschen Neigung ohnehin gehet, wenn man sie richtig sich denke, nichts anders als Sittlichkeit sey. Daher pflegte er auch diejenigen zu verwünschen, welche zuerst angefangen hätten, das, was von Natur zusammengehöre, zu trennen, und zwischen dem, was Recht sey, und was zum Wohlseyn des Menschen gehöre, zu unterscheiden [51]).

Das Verhältniß, in welchem Sittlichkeit und Religion damals gedacht wurde, mußte ebenfalls beitragen, Glückseligkeit und Sittlichkeit als Eines und dasselbe zu betrachten. Die Vernunft als gesetzgebende Kraft des Menschen äußerte sich zwar immer durch das moralische Gefühl, aber sie wurde doch nicht als das Gesetzgebende, sondern nur als das Gesetz verkündende angesehen. Man konnte sich kein Gesetz denken, ohne einen Gesezgeber, und nicht begreifen, wie die Vernunft sich selbst ein Gesetz geben könne. Man leitete also die sittlichen Gebote von Gott ab, und setzte ihre Gültigkeit in der Abhängigkeit und Verwandschaft der vernünftigen Wesen mit dem Urheber des Gesetzes. Die Seele ist nehmlich ein Ausfluß aus der Gottheit, bestimmt, eben den Grad von Würde und Seligkeit zu erreichen. Die Seligkeit ist unzertrennlich von der Vollkommenheit, oder es ist vielmehr die Vollkommenheit selbst in Beziehung auf das Subject; der Zustand ungehinderter Thätigkeit eines Wesens, welches nur als

51) Cicero Officiorum III, c. 3. itaqur accepimus Socratem exsecrari solitum eos, qui primum haec (honestum, vtile) natura cohaerentia, opinione distraxissent.

allein von sich selbst abhängig, und dessen Wirkungen in vollkommenster Harmonie stehen. Die Aehnlichwerdung mit Gott, welche von Pythagoras als die Bestimmung des Menschen angesehen wurde, schloß also das Streben nach höchsten Vollkommenheit und davon unzertrennlicher Seligkeit in sich. Auch Sokrates gründete, wie wir in der Folge sehen werden, die Moral auf die Religion, und stellte als das höchste Ziel alles menschlichen Bestrebens die höchste Vollkommenheit der Gottheit auf, welche Heiligkeit und Seligkeit in sich faßt, und beide konnten daher nur als Eins gedacht werden.

Hieraus ergeben sich die Punkte, auf welche wir bei Darstellung des Moralsystems des Sokrates vorzüglich Rücksicht nehmen müssen. Eigentlich beschäftigte sich Sokrates mit der Anwendung der Sittenlehre auf individuelle Verhältnisse und einzelne Personen, und insofern kann man nicht sagen, daß er ein wirkliches System der Moral aufgestellt habe oder auch nur aufstellen wollen. Dies war nicht sein Zweck. Die besondern Betrachtungen über einzelne Pflichten, und ihre Bewegungsgründe gehören auch nicht in die Geschichte der Philosophie, sondern nur die Idee des Systems, welches diesen Betrachtungen zum Grunde liegt, die Principien, die in ihnen, wenn auch nicht vollständig entwickelt, enthalten sind. Diese betreffen das Object des Willens, das Gesetz, welches daraus entspringt, den Begriff der Tugend, und endlich den Grund der Gültigkeit und Verbindlichkeit des Sittengesetzes, welches in dem Verhältniß der vernünftigen Wesen zu Gott bestehet.

Glückseligkeit ist das höchste Ziel des Menschen. Diese besteht aber nicht in der Befriedigung der Begierden, denn diese hängt von äußern Dingen ab, sondern vielmehr in der Unabhängigkeit von diesen, also in dem Zustande, worin man so wenig als

möglich Bedürfnisse hat. So denken wir uns die Gottheit, und derjenige Zustand, welcher diesem am nächsten kommt, ist die höchste Vollkommenheit für den Menschen [32]). Dieses ist nur die negative Bestimmung der Glückseligkeit. Die positive gründet sich in der Natur des Wesens, welches diese Glückseligkeit erreichen solle. Da dieses die vernünftigen Wesen sind, und die Vernunft sich durch Denken und Wollen äußert, das Denken aber nicht an sich Zweck ist, so muß die Glückseligkeit in dem Handeln gesucht werden, insofern es durch Vernunft bestimmt ist. Die Form, wodurch sich dasselbe charakterisirt, läßt sich aber, so lange nicht das Gesetz und die Form freier Handlungen deutlich entwickelt ist, nicht näher bestimmen, als durch das Merkmal der Vernunftmäßigkeit, d. h. der höchsten gedenkbaren Zweckmäßigkeit, Uebereinstimmung und Harmonie untereinander. Was diesen Charakter an sich hat, erkennt die Vernunft aus theoretischem Interesse für gut und vollkommen. Das Object des Willens ist also das Gute, das Beste, was zu allen Zeiten unter allen Umständen gut und nützlich ist [33]).

Ungeachtet Sokrates nie bestimmt sich erklärt, worin er das höchste Gut setzt, so ergiebt sich doch als Resultat aus mehreren zerstreueten Gedanken, daß er die Glückseligkeit verstand, welche die größte Summe von dauerhaften Vergnügen eines vernünftigen Wesens in sich begreift, kein Zustand ist, worin sich der Mensch blos

32) Xenophon Memorabilia Socratis I, c. 10. §. 6. ἐγω δε νομιζω το μεν μηδενος δειϛθαι θειον ειναι· το δε ὡς ελαχιϛων, ἐγγυτατω τȣ θειȣ. κȣὶ το μεν θειον, κρατιϛον, το δε ἐγγυτατω τȣ θειȣ, ἐγγυτατω τȣ κρατιϛȣ.

33) Xenophon Memorabil. Socratis IV, c. 3. §. 32, 34. Oeconomicus c. 1, 6.

blos leidend verhält, sondern wo seine Vernunft durch Selbstthätigkeit wirksam ist, und sich selbst dadurch den höchsten Genuß verschaft, oder mit einem Wort, moralische Glückseligkeit. Er denket sich ein vernünftiges Wesen, welches den höchsten Grad der Vollkommenheit erreicht hat, und dessen Handlungen mit sich und mit dem Zustande des Handelnden übereinstimmen, ein Wesen, welches keinen andern Wunsch hat, als so zu handeln, wie es soll, und welches darin vollkommen Seligkeit findet.

So consequent übrigens Sokrates nach sittlichen Maximen handelte, so wenig consequent ist dieser Grundsaz mit seinen Folgerungen und Anwendungen. Man vermißt hier noch den festen Gang einer nach Principien verfahrenden Vernunft. Das höchste Gut ist nehmlich nach demselben aus zwey heterogenen Bestandtheilen zusammengesetzt, deren Vereinigung nicht sogleich einleuchtet. Wenn angenommen wird, daß das sittliche Handeln unmittelbar Glückseligkeit zur Folge hat, so paßt dieses nicht auf die menschliche Natur, welche sich selbst nicht genug ist, und noch andere Bedürfnisse hat, die befriediget werden müssen. Soll das Vergnügen, welches aus sittlichen Handlungen entspringt, vollkommen und wirklich beseligend seyn, so müßte der Mensch erstlich kein sinnliches Wesen seyn, und zweitens dem Sittengesetz vollkommen angemessen seyn können. Beides ist aber eine unmögliche Voraussetzung. In eben dem Verhältniß, als die sittliche Gesinnung an Reinheit, Stärke und Umfang zunimmt, in eben dem Verhältnisse erblickt auch der Mensch einen gröſsern Abstand zwischen dem, was er seyn soll. Und was die Hauptsache ist, das Verhältniß zwischen beiden ist nicht bestimmt, und man mag das eine oder das andere subordiniren, so entspringen jederzeit Widersprüche. Wenn man Glückseligkeit als den letzten Zweck betrachtet, so ist Sittlichkeit als Mittel demselben untergeordnet. Dieses streitet aber nicht allein

mit der Würde der Sittlichkeit, sondern auch selbst mit den Maximen, welche Sokrates befolgt hat. Ist aber Glückseligkeit der Sittlichkeit untergeordnet, so siehet man nicht ein, wie die Glückseligkeit dennoch als das letzte Ziel alles menschlichen Bestrebens aufgestellt werden könne.

Es ist klar, daß Sokrates die beiden Foderungen der sinnlichen Natur und der Freiheit vor Augen hatte, daß er zuerst anfing, über sie zu reflectiren, aber daß er, was sehr natürlich ist, ohne beide von einander gehörig unterschieden, und bis auf ihre letzten Gründe untersucht zu haben, beide zu einem Ganzen vereinigte, welches zu einem eudämonistischen und einem rein practischen System eben so gut paßt. Und daraus erklärt es sich, wie Sätze und Folgerungen unter den Sokratischen vörkommen können, welche bald diesen bald jenen Sinn zulassen. Denn das sittliche Gefühl, welches Sokrates zuerst zu entwickeln anfing, scheint selbst dem allgemeinen Wunsche der menschlichen Natur nach Glückseligkeit anzugehören, indem es als Erfolg von Beobachtung äußerer Pflichten ein angenehmes Gefühl und das Wohlgefallen Gottes, anderer Menschen und unser selbst darstellt, und so lange es von dieser Seite bloß angesehen wird, zeiget es nichts Eigenthümliches, von andern Gefühlen verschiedenes. Diese Ansicht hatte nun auch Sokrates. Er zeigte, daß schon die Hofnung einen Zweck, wenn er auch noch so gering sey, zu erreichen, alle Arbeit und Mühe, die man darauf wendet, versüße; noch weit mehr müsse das Streben nach großen Zwecken die menschliche Glückseligkeit vermehren. Diejenigen, welche mit allem Eifer dahin arbeiteten, daß sie Seele und Körper vollkommen ausbildeten, um ihren Haushalt wohl zu verwalten, ihren Freunden wohl zu thun, und sich um das Vaterland verdient zu machen, müßten daher nicht allein mit Lust dahin arbeiten, sondern auch, als Gegenstand eigner Zufriedenheit,

der

der Billigung und Nacheiferung Anderer, ein höchst glückseliges Leben führen; [34]). Hierzu gesellet sich noch das Gefühl der Freiheit, daß man unabhängig von äußern Antrieben und Reizungen selbst mit Widersetzung gegen fremde Hindernisse als selbstständiges Wesen gehandelt hat [35]). Auch das Bewußtseyn, daß man Gott wohlgefällig sey, von ihm mit Zuversicht alles Gute erwarten könne, vermehre die Glückseligkeit des Menschen [36]). Mit diesem Vergnügen, welches aus der Erfüllung der Pflichten entspringt, verband Sokrates auch noch andere angenehme Gefühle ganz anderer Art, welche nicht aus der Handelsweise sondern aus dem Object des Begehrens entstehen, z. B. daß das Vergnügen des Genusses steigt, wenn man sich die augenblickliche Befriedigung jeder Begierde versagt, und dadurch das Bedürfniß erhöht [37]).

34) Xenophon Memorabilia Socrat. II, c. 1. §. 19. τοιςδε πονουντας, ἱνα φιλους αγαθους κτησωνται, ἡ ὁπως εχθρους χειρωσωνται, ἡ ἱνα δυνατοι γενομενοι και τοις σωμασι και ταις ψυχαις, και τον ἑαυτων οικον καλως οικωσι, και τους φιλους ευ ποιωσι, και την πατριδα ευεργετωσι, πως αν οισθαι ὡς χρη τουτους και πονειν ἡδεως εις τα τοιαυτα και ζην ευφρανομενους, αγαμενους μεν ἑαυτους, επαινουμενους δε και ζηλουμενους ὑπο των αλλων; I, c. 6. §. 9.

35) Xenophon Memorabilia Socrat. II, c. 1. §. 18. 5. IV. c. 5. §. 2, 3. seq.

36) Xenophon Memorabilia Socrat. III, c. 9. §. 15. IV, c. 3. §. 17.

37) Xenophon Memorabilia Socrat. IV, c. 5. §. 9. ἡ δ'εγκρατεια παντων μαλιστα ἡδεσθαι ποιει. ἡ μεν ακρασια ουκ εωσα καρτερειν ουτε λιμου, ουτε διψης

Die Bewegungsgründe, wodurch Sokrates zur Tugend ermahnte, waren diesem Grundsatz von dem höchsten Gute angemessen, und zielten alle darauf ab, das Verhältniß der Tugend zur höhern Glückseligkeit einleuchtend zu machen. Der Adel und Vorzug des Menschen vor den Thieren, welchen der Mensch durch Tugend erlange, das edele Vergnügen, welches sie gewähre, die Vortheile, die ein moralischer Lebenswandel über alle Verhältnisse und Geschäfte des Lebens verbreite; der Beifall, die Billigung, und Liebe guter Menschen, die Allgegenwart und Allwissenheit Gottes, und das Wohlgefallen desselben an dem Guten, so wie das Mißfallen an dem Bösen, die Häßlichkeit und Schädlichkeit des Lasters; dies waren die Gründe, durch welche Sokrates auf den Willen der Menschen zu wirken suchte [38]).

Das Gesetz, welches sich aus dieser Bestimmung des höchsten Zwecks für den Willen ergiebt, kann kein anderes seyn, als denselben wirklich zu machen. Handle vollkommen, oder suche das Beste wirklich zu machen. Diese Formel ist unbestimmt; sie ist auch nirgends ausführlich vom Sokrates entwickelt worden; sie kann aber nach ihm keinen andern Sinn haben, als den: handle sittlich, um glückselig zu werden. Nur durch diese Bestimmung konnte jener Grundsatz

διψαν κτε αφροδισιων επιθυμιαν, κτε αγρυπνιαν — κωλυει τοις αναγκαιοτα τοις τε και συνεχεσατοις αξιολογως ηδεσθαι. ἡ δ' εγκρατεια μονη ποιησα καρτερειν τα ειρημενα, μονη και ηδεσθαι ποιει αξιως μνημης επι τοις ειρημενοις.

38) Xenophon Memorabilia Socrat. IV, c. 5. §. 11. II, c. 1, §. 5, 18—20. III, c, 9. §. 15. I, c. 10, §. 18. 1,

ſatz Bedeutung und Anwendung auf das wirkliche Handeln erhalten, weil außerdem jedem Menſchen überlaſſen werden mußte, was er zu ſeiner Vollkommenheit rechne, und nach ſeiner individuellen Natur für ſein Beſtes erkenne. Aber Sokrates will nicht, daß man Glückſeligkeit durch jedes Mittel zu erreichen ſuchen ſolle, ſondern nur allein durch Rechthandeln. Daher iſt die moraliſche Glückſeligkeit, das heißt, diejenige, welche ſich auf ſittliches Handeln gründet, bei welcher die Sittlichkeit die conditio ſine qua non iſt, das Fundament ſeines Moralſyſtems.

Damit dieſes Geſetz ausgeübt werde, bedarf es weiter nichts, als daß es erkannt werde. Jeder Menſch, der ſein wahres Beſtes kennt, ſucht auch dieſes wirklich zu machen, und er iſt nur in ſofern weiſe, als die Erkenntniß und die Wirklichmachung des Guten bei ihm unzertrennlich verbunden iſt. Er verleugnete den Charakter der Vernunft, wenn er gegen dieſe Ueberzeugung handelte, oder die Erkenntniß müßte nicht wirkſam ſeyn. In beiden Fällen würde der Menſch als ein Wahnſinniger und Thor handeln [39]). Sokrates ſetzt vorausſ

39) Xenophon Memorabilia Socrat. III, c. 9. §. 4. σοφιαν δε και σωφροσυνην ὡ διωριζεν, αλλα τον τα μεν καλα τε και αγαθα γιγνωσκοντα χρησθαι αυτοις, και τον τα αισχρα εἰδοτα ευλαβεισθαι σοφον τε και σωφρονα ἐκρινεν. προσερωτωμενος δε, ει τους επισταμενους μεν ἁ δει πραττειν, ποιουντας δε τ'αναντια, σοφους τε και εγκρατεις ειναι νομιζοι, ουδεν γε μαλλον, ἐφη, η ασοφους τε και ἀμαθεις. παντας γαρ οιμαι προαιρουμενους εκ των ενδεχομενων, ἁ ὁιον τε συμφορωτατα αυτοις ειναι, ταυτα πραττειν. — μανιαν γε μην εναντιον μεν, ἐφη, ειναι σοφια.

aus, daß der Wille das Vermögen sey, sich zu dem zu entschließen, was das Beste sey, und daß die Vernunft, wenn sie das erkannt hat, einen unmittelbaren praktischen Einfluß hat. Er setzt voraus, daß das Sittengesetz ein Naturgesetz des menschlichen Geistes ist, daß es, ungeachtet es einzelnen Neigungen und Begierden Abbruch thut, dennoch nichts anders ist, als das durch die Vernunft modificirte Begehrungsvermögen.

Die Tugend ist demnach überhaupt nichts anders als Weisheit (σοφια) das heißt, die lebendige und in Handlung übergehende Erkenntniß des Besten oder die Erkenntniß dessen, was man thun und nicht thun muß, um glückselig zu seyn [40]). Diese Erkenntniß ist der Grund jeder guten Handlung, welche zuletzt auf Erkenntniß beruhet. Die Tugend äußert sich aber vorzüglich durch Mäßigkeit, Gerechtigkeit und Tapferkeit, welche ebenfalls Tugenden heißen, weil sie Theile des vollkommenen Menschencharakters sind.

Die Mäßigkeit (εγκρατεια) ist der Grund jeder Tugend. Denn wer sein wahres Beste erkennen und darnach handeln will, darf kein Sklav seiner Begierden und Leidenschaften seyn, welche die Vernunft verblenden, und die Freiheit rauben, nach seiner besten Ueber-

40) Xenophon Memorabilia Socrat. III, c. 9. §. 5. εφη δε και την δικαιοσυνην και την αλλην πασαν αρετην σοφιαν ειναι. τα δε γε δικαια και παντα, ὁσα αρετη πραττεται, καλα τε και αγαθα ειναι. και ετ' αν τις ταυτα ειδοτας αλλα αντι τουτων ἑλεν προελεσθαι, ὁτε τις μη επιστημενος, δυνασθαι πραττειν, αλλα και εαν εγχειρωσιν, ἁμαρτανειν. Aristoteles Ethicor. ad Nicomach. IV. c. 13.

Ueberzeugung zu handeln. Das Angenehme, was den Sinnen schmeichelt, ist darum nicht ein wirkliches Gut, der Hang nach demselben ist vielmehr das größte Hinderniß der Glückseligkeit, weil er die Freiheit des Geistes aufhebet. Man muß also seine Begierden beherrschen und mäßigen, damit die Vernunft immer ungehindert ihren bestimmenden Einfluß auf das Leben äußere, und vorschreiben kann, was geschehen und unterlaßen werden soll; damit der Mensch vernünftige Zwecke faßen und ausführen könne, seine Würde behaupte, und nicht zum Thier sich erniedrige. Unter dieser Bedingung allein kann er gut und glückselig seyn [41]).

Die Tapferkeit (ανδρεια) ist das würdige Betragen in Ansehung dessen, was dem Menschen furchtbar ist, daß er den Muth nicht verliere und standhaft bey dem erkannten Gute beharre. Diese Tugend erfordert aber richtige Einsicht über das, was furchtbar und gefährlich ist, und die Erkenntniß, wie man sich dabey gut verhalten könne. Denn weder diejenigen, welche aus Unwissenheit das Furchtbare nicht fürchten, noch diejenigen, welche das Nichtfurchtbare fürchten, sind tapfer

41) Xenophon Memorabilia Socrat. I. c. 5. §. 4. αρα γε κ χρη παντα ανδρα ηγησαμενον την εγκρατειαν αρετης ειναι κρηπιδα, ταυτην πρωτον εν τη ψυχη κατασκευασασθαι; τις γαρ ατευ ταυτης η μαθοι τι αν αγαθον η μελετησειεν αξιολογως IV. c. 5. §. 6. η κ δοκει σοι (η χρησια) προσεχειν τε τοις ωφελεισι και καταμανθανειν αυτα κωλυειν, αφελεισα επι τα ηδεα, και πολλακις αισθανομενος των αγαθων τε και των κακων εκπλησασα, ποιειν τε το χειρον αντι του βελτιονος αιρεισθαι Verglichen II, c. 1.

tapfer zu nennen. Jene Erkenntniß ist also das Wesen und der Grund der Tapferkeit [42]).

Gerechtigkeit (δικαιοσυνη) ist die Beobachtung der Gesetze, so wohl der bürgerlichen als der göttlichen [43]). Der Gehorsam gegen die bürgerlichen Gesetze befördert das gemeine Beste des Staats, und die Privatglückseligkeit; denn Einigkeit und Eintracht der Bürger unter einander ist die Basis des öffentlichen Wohls; und sie ist nur dadurch möglich, daß sich alle den Gesetzen des Staats unterwerfen. Der Bürger, welcher seine Bürgerpflicht erfüllt, setzt sich keiner Strafe aus, kann sicher seyn, keinen Proceß zu verlieren, erwirbt sich allgemeine Hochachtung, Ehre, Liebe und Zutrauen. Keinem vertraut der Staat lieber Staatsämter an; selbst der Feind ehret seine Treue und Redlichkeit durch sein Zutrauen bei öffentlichen Verhandlungen und Verträgen. Keinem erweist man lieber Wohlthaten, als dem Gerechtigkeitsliebenden, auf dessen Dankbarkeit man sicher rechnen darf. Jedermann sucht seine Freundschaft und fürchtet sich vor seiner Feindschaft [44]).

Da diese Gesetze das Beste des Staats und der einzelnen Bürger zum Zwecke haben, so ist die Befolgung derselben in eben dieser Absicht Gerechtigkeit. Daraus folgt, daß eine und dieselbe Handlung

42) Xenophon Memorabilia Socrat. IV, c. 6. §. 10. 11. οἱ μεν αρα επιςαμενοι τοις δεινοις τε και επικινδυνοις καλως χρησθαι, ανδρειοι εισι.

43) Xenophon Memorabilia Socrat. IV, c. 4. §. 11. seq. το νομιμον δικαιον. §. 19.

44) Xenophon Memorabilia Socrat. IV. c. 4. §. 16 — 19.

lung nach Verschiedenheit der Umstände, der Personen, von und gegen welche sie ausgeübt wird, gerecht oder ungerecht seyn kann. So ist es nicht absolut ungerecht, wenn man Jemanden belügt, betrügt, beschädiget, sondern es kommt auf die Absicht und die Personen an. Wenn es ungerecht ist, so gegen seine Freunde zu handeln, so ist es nicht unrecht sondern erlaubt gegen Feinde. Es ist eben so wenig Unrecht, wenn man einem Freunde, der sich entleiben will, das Mordgewehr heimlich wegnimmt, als wenn man einem Kinde, das nicht gerne Arznei nimmt, weiß macht, es sey sein gewöhnliches Getränke. Seinen Freunden Gutes thun, seinen Feinden schaden sind erlaubte Zwecke, und was dazu führet, muß daher auch erlaubt seyn [45]).

Es giebt aber auch noch andere Gesetze, welche allgemein dafür anerkannt werden, ob sie gleich in keinem Staate promulgiret sind, (αγραφοι νομοι) z. B. die Götter zu verehren, die Eltern zu ehren, daß sich Eltern und Kinder nicht fleischlich vermischen, daß man dankbar gegen Wohlthäter seyn müsse. Diese Gesetze können nicht von Menschen herrühren, da sie weder alle an einem Orte zusammen kommen, noch sich einstimmig zu etwas vereinigen können. Vielmehr zeiget die Strafe, welche auf die Uebertretung jedes dieser Gesetze unausbleiblich folget, daß sie einen höhern, nehmlich einen göttlichen Ursprung haben. So ist die natürliche Strafe des Undanks, daß man seine Freunde verliert, und selbst

45) Xenophon Memorabilia Socrat. IV, c. 2. §. 13 — 19. conferat. II, c. 6. §. 35. ανδρος αρετην ειναι, νικαν τους μεν φιλους ευ ποιουντα, τους δε εχθρους κακως.

selbst diejenigen nicht entbehren kann, von denen man gehaßt wird [46]).

Die Gerechtigkeit kann sich, übrigens sowohl durch die Befolgung der Gesetze (positive) als durch Unterlassung der von ihnen verbotenen Handlungen, das ist, durch den Willen, nicht Unrecht zu thun (negative) äußern [47]).

Da die Tugend nichts anders ist als der Wille, aus eigner Ueberzeugung Gutes zu thun, und folglich die richtige Erkenntniß des Guten die erste Bedingung derselben ist, wodurch der Wille, es zu thun, unmittelbar bestimmt wird, so kann die Tugend gelehrt werden. Und wenn auch die Tugend auf gewissen Anlagen der menschlichen Natur beruhet, so können doch selbst diese durch den Unterricht entwickelt und gestärkt werden. Aber die Hauptsache ist, daß der Mensch sein wahres Beste einsehen lerne, und das kann durch den Unterricht geschehen. Alles Uebrige folgt dann von selbst [48]).

Dies

46) Xenophon Memorabilia Socrat. IV, c. 4. §. 19. seq. ἀλλ' ἔν δίκην γε τοι δίδοασιν οἱ παραβαίνοντες τὰς ὑπὸ τῶν θεῶν κειμένας νόμους, ἢν μέν τρόπῳ δύνατον ἀνθρώπῳ διαφυγεῖν, ὥσπερ τὰς ὑπ' ἀνθρώπων κειμένας νόμας ἔνιοι παραβαίνοντες, διαφεύγεσι τὸ δίκην δίδοναι, οἱ μὲν λανθάνοντες, οἱ δὲ βιαζόμενοι, τὸ γὰρ τὰς νόμας αὐτὰς τοῖς παραβαίνεσι τὰς τιμωρίας ἔχειν, βέλτιόνος ἢ κατ' ἄνθρωπον νομοθέτα δοκεῖ μοι εἶναι.

47) Xenophon Memorabilia Socrat. IV, c. 4. §. 12.

48) Xenophon Memorabilia Socrat. III, c. 9. §. 2. 3.

Dieſes ſind die Hauptſätze des Moralſyſtems des Sokrates. Wir ſind bei Aufſtellung derſelben vorzüglich dem Xenophon gefolgt, und zwar aus dem Grunde, weil uns daran liegt, die Philoſopheme des Sokrates rein von alle dem, was ſeine Schüler hinzugethan, oder an denſelben verändert haben, vorzutragen. Dieſe Sicherheit kann uns nicht Platos fruchtbarer Geiſt, aber wohl Xenophons Simplicität gewähren, die, wie ein treuer Spiegel, gerade nur das und ſoviel widergiebt, als ſie empfangen hat. Es könnte aber dennoch ſelbſt aus dieſer Darſtellung der Verdacht entſtehen, daß Xenophon uns kein ganz treues Gemälde von dem Sokratiſchen Geiſte entworfen habe, und daß er entweder unfähig geweſen ſey, alle Züge deſſelben in ihrer Reinheit und Originalität aufzufaſſen, oder ſie darzuſtellen. Denn wer ſollte nicht von einem Sokrates erwarten, daß er die ſittlichen Maximen, nach denen er handelte, eben ſo rein in der Lehre zur Befolgung werde aufgeſtellt haben; daß ſeine Grundſätze eben den lautern moraliſchen Sinn athmen müßten, welcher aus ſeinem ganzen Leben hervorleuchtet? Dieſe Grundſätze aber, welche wir jetzt aus dem Xenophon als die Grundlage ſeiner moraliſchen Ueberzeugungen dargelegt haben, ſcheinen ein gemiſchtes Product des Strebens nach Sittlichkeit und nach Wohlbefinden; ſie ſchwanken von dem einen zum andern ohne feſten Tritt der Vernunft. Allein dem ungeachtet glauben wir mit vollem Recht den Xenophon zum Führer gewählt zu haben; dennoch ſind wir überzeugt, daß auch dieſe noch wenig ausgebildeten Elemente der Moralphiloſophie des Sokrates nicht unwürdig und das wirkliche Eigenthum ſeines Geiſtes ſind. Wir fangen von dem letzten an, weil das erſte dann von ſelbſt folgt.

Man darf erſtlich nie vergeſſen, daß Sokrates nie die Abſicht hatte, ein Syſtem der Moralphiloſophie aufzuſtellen, ſondern nur die moraliſchen

und

und religiösen Ueberzeugungen in einzelnen Menschen zu beleben und zu entwickeln, auch ihren Einfluß auf das wirkliche Leben zu verstärken. Es ist daher ungerecht, von ihm zu fodern, was er nicht leisten wollte. Er war ein Philosoph für die Welt, nicht für die Schule. Dann war es auch selbst nach seiner Ansicht und Ueberzeugung eine überflüßige Arbeit, jene Ueberzeugungen auf ein System zurückzuführen. Denn jeder Mensch findet sie in sich selbst, wenn er nur auf sich achtet, und seiner Vernunft Gehör giebt, und wenn der Wille vorhanden ist, gut zu handeln, so braucht es weiter keines Unterrichts [49]). Zweitenser kam zu seinen eignen Ueberzeugungen durch Reflexion über sich. Er fand in seinem Innern eine lebhafte Empfindung, welche durch Wohlgefallen und Mißfallen, durch Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit des Gefühls Recht oder Unrecht unterschied. Es ist schon an sich leicht möglich, daß sich das moralische Gefühl, wenn es nicht als etwas Abgeleitetes sondern als etwas Ursprüngliches betrachtet wird, mit andern Gefühlen vereiniget und vermischt, welche als Zustände des Gemüths mit jenem ähnlich, obgleich ihrem Ursprunge und Bestimmungsgrunde nach ganz heterogen sind, und diese Vermischung ist desto natürlicher, je herrschender und überwiegender die moralische Stimmung des Gemüths ist, wie das der Fall bei dem Sokrates war. Alles war bei ihm durch die sittliche Gesinnung veredelt, und in Harmonie gebracht;

49) Cicero de Oratore I. c. 47. ut Socratem illum solitum dicunt dicere, perfectum sibi opus esse, si quis satis esset concitatus cohortatione sua, ad studium cognoscendae perficiendaeque virtutis, quibus enim id persuasum esset, ut nihil mallent se esse, quam bonos viros, iis reliquam facilem esse doctrinam.

bracht; alle Seelenkräfte stimmten zu einem Zweck zusammen, sein Denken, Empfinden und Handeln floß daher nur in ein einiges Gefühl zusammen. Die moralische Gesinnung und der Zustand der Glückseligkeit war in dieser Harmonie unzertrennlich verbunden, und er konnte sich vermöge seines Gefühls weder Glückseligkeit ohne Sittlichkeit, noch Sittlichkeit ohne Glückseligkeit denken. Das Geschäft der Vernunft ist beides zu unterscheiden, was in dem Gefühle vereiniget ist. Ehe diese Unterscheidung aber völlig gelingen kann, muß das Gefühl entwickelt, und in seine Bestandtheile aufgelöset, und jeder nach seiner eignen Natur vollständig bestimmt werden. Dieses ist aber unstreitig mehr, als man von dem ersten Versuche erwarten kann. Drittens. Diese Ansicht ist auch gerade dem Gange der Cultur und Entwickelung der Vernunft angemessen. Diese kann, um das Gesetz des vernünftigen Handelns des Menschen zu bestimmen, nicht von der Form sondern von der Materie des Willens ausgehen, nur an dieser jene ins Auge faßen. Nur nach mehreren Versuchen, das oberste Gesetz freier Handlungen zu entwickeln, und nachdem die Vernunft diese mehrmals geprüft, und ihrer Idee unangemessen gefunden, konnte es gelingen, das Gesetz, welches nicht Handlungen, sondern die Gesinnung, und durch diese erst Handlungen bestimmt, zu finden, und in seiner Reinheit aufzustellen.

Es ist also kein Widerspruch, wenn Sokrates, ob er gleich immer, so viel wir wissen, nach lautern moralischen Maximen handelte, dennoch nur ein materielles Gesetz für die menschlichen Handlungen aufstellte und das Naturgesetz des Willens durch die Vernunft modificirt für das Sittengesetz hielt. Seine Gesinnung legte aber in diesen Grundsatz einen moralischen Sinn hinein, und gab ihm in der Anwendung auf seine eigne Handlungen eine lebendige

Kraft, die das Mangelnde und Unbestimmte in der Formel ersetzte. Er konnte in seinem Nachforschen die Höhe und Würde der Vernunft, durch welche sie absolut gesetzgebend ist, noch nicht ganz umfassen; noch die Regeln, die er selbst befolgte, nach ihrer Reinheit und Allgemeinheit in Begriffe ausdrücken. Seine theoretische Vernunft konnte nicht die Thätigkeit seiner praktischen ergründen und bis auf die letzten Gründe verfolgen.

Wir haben also keinen Grund Xenophons Treue in Darstellung der Sokratischen Weisheit in Zweifel zu ziehen, da er sich strenge an die Gesetze des Geschichtschreibers hält, und können ihm um so eher folgen, da er sich weniger erlaubt, den Sokrates zwar in seinem Geiste aber doch über die Grenzen seines wirklichen Nachdenkens philosophiren zu lassen. Dieser Schüler des Sokrates, der zwar kein philosophischer Kopf war, aber doch einen gebildeten Geist besaß, hatte unstreitig am meisten Beruf und Geschicklichkeit, um die Philosopheme seines Lehrers nach ihrer individuellen Beschaffenheit ohne Einmischung fremder Ideen darzustellen.

So wie in dem Sokrates das moralische und religiöse Gefühl innigst mit einander vereiniget war, so stehen auch seine Philosopheme über die moralische Natur des Menschen und Gott in unzertrennlichem Zusammenhange. Denn, daß der Mensch durch seine Vernunft das Gute erkennen, und durch seinen Willen wünschen und erreichen kann, ist die Folge von der Einrichtung der menschlichen Natur und der Welt überhaupt. Der Mensch könnte sich nicht durch sein vernünftiges Handeln glückselig machen, wenn er nicht edelere Kräfte, als die Thiere, erhalten hätte. Die Seele äußert in ihrem Wirken eine gewisse Aehnlichkeit mit Gott. So wie dieser in der sichtbaren Welt unsichtbar wirkt, so wirkt auch die Seele unsichtbar in dem Körper, und nur ihre Wirkungen überzeugen uns von ihrem Daseyn. Dann sind auch ihre Wirkungen so beschaffen,

schaffen, daß wir sie von keiner uns bekannten Materie ableiten noch ihren Ursprung uns anders, als göttlich, denken können. [49]). Daher nimmt Sokrates die Bewegungsgründe zur Tugend aus dem Adel und Würde des Menschen und seinen Vorzügen vor den Thieren. Daher ist ihm die Tugend nichts anders als ein Streben Gott ähnlich zu werden, und daher ist die Tugend das einzige Mittel Gott wohlgefällig zu werden [50]).

Die Pflichten, welche jeder Mensch gegen sich selbst zu beobachten hat, befaßt Sokrates unter den Tugenden der Weisheit, Mäßigkeit und Tapferkeit. Die Gerechtigkeit begreift die Pflichten gegen Andere und sie verfällt in die Beobachtung der bürgerlichen und göttlichen Gesetze. Sokrates hatte also noch nicht den Versuch gemacht, die materiellen Gesetze aus der Vernunft abzuleiten, sondern leitete ihre Gültigkeit, weil ihr Grund noch nicht entdeckt war, von einem fremden Gesetzgeber her. Der Grund der Verbindlichkeit der bürgerlichen Gesetze war jedem einleuchtend; denn jeder Bürger mußte schwören, den Gesetzen seines Staats, Gehorsam zu leisten, und es ließ sich leicht zeigen, daß dieser Gehorsam die Bedingung des Wohlstandes des Staates sey, und dieser wiederum auf das Wohl jedes einzelnen Bürgers Einfluß habe [51]).

49) Xenophon Memorabilia Socrat. IV. c. 3. §. 14. ἀλλα μην και ανθρωπε γε ψυχη, ειπερ τι και ἀλλο των ανθρωπινων, τε θειε μετεχει. ὁτι μεν γαρ βασιλευει εν ἡμιν φανερον, ὁραται δε ἑαυτην. I. c. IV. §. 8. 9.

50) Xenophon Memorabilia Socratis II, c. 1. §. 4. 5. IV, c. 5. §. 11, I. c. 6. §. 10.

51) Xenophon Memorabilia Socratis IV, c. 4 §. 15—17.

Der Grund der nicht bürgerlichen Gesetze hingegen, für welche in der menschlichen Natur ein allgemeines obgleich dunkles Gefühl sich erklärt, ließ sich zum wenigsten nicht allgemein auf diese Art erklären. Vielmehr schien ihre Allgemeinheit und ihre Sanction durch Strafen, die durch keine menschliche Gewalt entfernt werden können, ihren göttlichen Ursprung zu beurkunden. Sokrates zählt nur einige solcher Gesetze auf; allein es ist wahrscheinlich, daß er alle Gebote, die nicht durch den Staat promulgirt sind, und die er daher ungeschriebene Gesetze (αγραφοι) nennt, auf diese Art sich erklärte. Und so ist also Gott der Urheber der moralischen Gesetze, die er dem Menschen vorgeschrieben, und in die Ordnung des Weltganzen verwebt hat. Daher sind auch die unangenehmen Folgen, welche auf die Uebertretung derselben folgen, unvermeidlich, und die moralischen Gesetze sind zugleich Naturgesetze.

Gott ist aber nicht allein der Gesetzgeber, sondern auch der Vollstrecker der Gesetze; er belohnt die Befolgung und bestraft die Uebertretung der Gesetze. Er hat die Macht, das größte Gute zu erweisen; er erweist es aber nur denen, die sich ihm wohlgefällig machen, und wohlgefällig kann man ihm nur werden durch Erfüllung seines Willens, durch Gehorsam und durch treue Erfüllung seines Berufs [52]). So gründete

52) Xenophon Memorabilia Socrat. IV, c. 4. §. 17. χρη αν μηδεν ελλειποντα κατα δυναμιν τιμαν τους θεους, θαρρειν τε και ελπιζειν τα μεγιστα αγαθα. ει γαρ παρ' αλλων γ'αν τις μειζω ελπιζων σωφρονειη, η παρα των τα μεγιστα ωφελειν δυναμενων, εδ' αν αλλως μαλλον, η ει τουτοις αρεσκοι. αρεσκοι δε πως αν μαλλον, η ει ως μαλιστα πειθοιτο αυτοις; III, c. 9. §. 15. και αριστος δε και θεοφιλεστατος, εφη,

dete Sokrates zuletzt die Moral auf Religion, veredelte aber zugleich die Religion durch Moral, indem er beide unzertrennlich vereinigte. Da die religiöse Gesinnung damals entweder bei den cultivirtern Ständen verschwunden, oder bei der rohern Volksklasse durch Aberglauben und unlautere Triebfedern entkräftet und entstellt war, so war es eine große Wohlthat für die Menschheit, daß Sokrates durch edele und moralische Gründe die Religion wieder verstärkte und veredelte, welche das einzige Organ ist, durch welches das Sittengesetz zu den meisten Menschen auf eine vernehmliche Weise sprechen kann. Daher mußte Sokrates mit vorzüglichem Interesse den wankenden Glauben an das Daseyn der Gottheit wieder zu beleben und zu befestigen suchen.

Dazu bediente er sich keiner tiefsinnigen Gründe, welche für seinen Zweck ohnedem nicht angemessen waren, da sie so beschaffen seyn mußten, daß sie von allen Menschen verstanden werden konnten, und er überhaupt gegen die Speculation eine gewisse Abneigung hatte. Die Betrachtung der Welt und ihrer zweckmäßigen Einrichtung schien ihm dazu tauglicher und auf den Verstand und das Herz der Menschen wirksamer zu seyn, und diese Beweisart stimmte mit seiner ganzen Denkungsart und seinem Charakter am besten überein. Da in dem Innern seines Gemüths vollkommene Harmonie, Ruhe und Heiterkeit herrschte, so stellte sich auch die ganze Welt nur von ihrer reizenden Seite dar, sein zu nützlicher Thätigkeit gestimmter Geist, seine gebildete praktische Vernunft fand nur an den Gegenständen Interesse, an denen eine Beziehung auf Zwecke sichtbar war.

εφη, ειναι εν μεν γεωργια, τους τα γεωργικα ευ πραττοντας, εν δε ιατρεια, τους τα ιατρικα, εν δε πολιτεια, τους τα πολιτικα· τον δε μηδεν ευ πραττοντα, ητε χρησιμον αδεν εφη ειναι, ητε θεοφιλη·

Aus diesem Gesichtspuncte betrachtete er auch die Welt, und fand durchgängig die weiseste Einrichtung, die zweckmäßigsten Anstalten zur Erhaltung des Ganzen zum Wohlseyn der lebendigen Wesen vorzüglich des Menschengeschlechts. So wie Sokrates sich ausschließlich mit den Menschen beschäftigte und von diesen nur nützliche Wahrheiten zu lernen hofte, so war auch der Mensch der Mittelpunct aller seiner Naturbetrachtungen, und das Ziel, auf welches alle Anstalten und Einrichtungen der Natur abzweckten. Von Bewunderung hingerissen über den künstlichen Bau des menschlichen Körpers, und über die herrlichen Geistesgaben und Vorzüge, mit welchen der Mensch vor allen Thieren ausgestattet ist, schien ihm die ganze leblose und lebendige Welt keinen andern Zweck zu haben, als dem Menschen zu dienen, und seine Zwecke zu befördern. Um des Menschen Willen ist das Licht; denn ohne dasselbe wäre er, ungeachtet seiner Augen, doch nur einem Blinden ähnlich. Die Nacht gewähret ihm Ruhe und Erholung. Die Sonne, der Mond und die Sterne sind dazu da, daß er die verschiedenen Theile des Tages und der Nacht unterscheiden, und darnach seine Geschäfte verrichten kann. Die Erde giebt ihm eine Mannichfaltigkeit von Erzeugnissen zur Nahrung und zum Vergnügen. Wie nützlich ist ihm nicht das Wasser und das Feuer, zu sehr vielen Geschäften und Kunstarbeiten! Selbst die Thiere sind offenbar um des Menschen willen da [55]).

Alles, was nun so eingerichtet ist, daß es offenbar einen Zweck hat, und zu einem gewissen Gebrauch und Nutzen bestimmt ist, kann nicht die Wir-

55) Xenophon Memorabilia Socratis I, c. 4. IV, c. 3.

Wirkung des Zufalls, sondern nur der Vernunft seyn. Der Mensch mit seinen so kunstvoll und zweckmäßig eingerichteten Gliedmaßen, Sinnorganen und Seelenkräften, die ganze Welt mit allem, was sie in sich enthält, ist also das einer Werk Vernunft, welche weit über alle menschliche Vernunft erhaben ist, das Werk der Gottheit [54]). Selbst die Vorstellung von der Gottheit, der Glaube an ihre Macht, der sich bei allen Menschen findet, daß sie im Stande ist, die Menschen zu beglücken und zu bestrafen, ist ein Beweis, daß ein solches Wesen existiert. Denn diese Vorstellungen sind selbst von der Gottheit dem Menschengeschlechte eingeprägt [55]). Daß Gott nicht sichtbar ist, darf diesen Glauben nicht wankend machen. Denn auch unsere Seele können wir nicht anschauen, aber wir erkennen sie durch ihre Wirkungen. Und so ist auch die Gottheit erkennbar durch ihre Wirkungen, durch die zweckmäßige Einrichtung der Natur, durch die Erhaltung derselben und die besondere Vorsorge für die Menschen, selbst durch die Mantik [56]).

54) Xenophon Memorabilia Socratis I, c. 4. §. 4. των δε ατεκμαρτως εχοντων, ὁτι ἑνεκα εστι, και των φανερως επ' ωφελειᾳ οντων, ποτερα τυχης και ποτερα γνωμης εργα κρινεις; πρεπει μεν τα επ' ωφελειᾳ γιγνομενα γνωμης ειναι εργα.

55) Xenophon Memorabilia Socratis I, c. 4. §. 13. 16. οιει δ'αν, τους θεους τοις ανθρωποις δοξαν εμφυσαι, ὡς ικανοι εισιν ευ και κακως ποιειν, ει μη δυνατοι ησαν;

56) Xenophon Memorabilia Socratis I, c. 4. §. 9. IV. c. 3. §. 13. και ὁ τον ὁλον κοσμον συνταττων τε και συνεχων, εν ᾧ παντα καλα και αγαθα εστι, και αει μεν χρωμενοις ατριβη τε και ὑγια και αγηρατον παρεχων, θατττον δε νοηματος αναμαρτητως ὑπηρετουντα, ἁττοις τα μεγιστα

μεν

Ueber das Wesen der Gottheit erlaubte sich Sokrates gar keine Speculation. Ihm war seine Ueberzeugung von dem Daseyn derselben, und die Betrachtung seiner Eigenschaften in Beziehung auf das Verhältniß zur Welt und vorzüglich zu dem Menschen hinreichend. Alle weitere Speculationen waren in seinem Augen Mißbrauch der Vernunft. Soviel ist klar, daß er sich die Gottheit als ein nicht materielles von der ganzen Welt, selbst von den Sternen verschiedenes Wesen dachte, ohne es weiter bestimmen zu wollen, so wie er auch die Seele als ein vom Körper unterschiedenes aber nicht weiter als nach Verhältniß ihrer Wirkungen zu bestimmendes Wesen betrachtete [57]). Gott ist die höchste und

μεν πραττων ὁρατα, ταδε δε (oder besser nach Schützens scharfsinnigen Conjectur κυτος δε, ταδε) οικονομων αορατος ἡμιν εστιν. §. 14.

57) Xenophon Memorabilia Socrat, I, c. 4. §. 8. νυν δε μονον αρα σοφα ὀντα σε ευτυχως πως δοκεις συναρπασαι, και ταδε ὑπερμεγεθη και πληθος απειρα δι' αφροσυνην τινα ὡς οιει ευτακτως εχειν; IV. c. 4. §. 14. αλλα μην και ανθρωπε γε ψυχη, ειπερ τι και αλλο των ανθρωπινων τε θειε μετεχει. ὁτι μεν γαρ βασιλευει εν ἡμιν φανερον, ὁρατα δε σοφε αυτη. ἁ χρη καταναοντα μη καταφρονειν των αορατων αλλ' εκ των γινομενων την δυναμιν αυτων καταμανθανοντα, τιμᾳν το δαιμονιον. Daß Sokrates, wie schon Anaxagoras gethan hatte, die Gottheit von der Welt, selbst von den Sternen unterschied, erhellet schon daraus, daß die Gottheit die ganze Welt geordnet, ὁ τον ὁλον κοσμον συνταττων IV, c. 4. §. 13. die Sterne gebildet IV, c. 4. §. 4. und der Sonne ihren Lauf vorgeschrieben hat IV, c. 4. §. 8, 9. Meiners

und vollkommenste Intelligenz, die alles weiß, auch die verborgenen Gedanken, die allenthalben gegenwärtig ist, die die Welt nach weisen Zwecken eingerichtet hat, und sie in ihrer Vollkommenheit erhält. Seine Erkenntniß und Macht ist an keine Zeit gebunden und kennt keine Schranken; in dieser Rücksicht kann die Gottheit nicht mit der menschlichen Seele verglichen wer-

ners Geschichte der Wissenschaften 2 B, S. 395. glaubt: Sokrates habe die Gottheit für eine feine gleichartige ätherische Natur gehalten, die nicht nur ihren Wirkungen, sondern auch ihrer Substanz nach, allenthalben gegenwärtig sey, und die alles durchdringe, ohne mit irgend einem Wesen vermischt zu seyn. Er schloß das theils aus der Benennung eines im Universo sich findenden und durchs Ganze sich verbreitenden verständigen Wesens, theils aus der Art, wie er sich die Entstehung der Götter und Dämonen denken mußte, und die Entstehung und Natur der menschlichen Seelen sich wirklich erklärte. Allein der erste Ausdruck (ἡ ἐν παντὶ Φρονησις Xenophon Memorabilia Socrat. l, c. 4. §. 17.) kann gar nichts beweisen, außer, daß Sokrates die Gottheit für ein Wesen gehalten hat, dessen Wirkungen in der ganzen Natur erkennbar sind. Der zweite Grund beweist noch weniger. Denn wir wissen nicht eine einzige Stelle, in der sich Sokrates über die Entstehung der Götter, Dämonen und Menschenseelen erklärt habe. Er nennt zwar die Seele ein göttliches oder Gott ähnliches Wesen, und leitet ihren Ursprung von der obersten Denkkraft ab, Xenoph. Memor. Socrat. I, c. 4. §. 8, aber so, daß er weder über die Art der Entstehung noch über das Wesen der Gottheit nur das Geringste bestimmt.

den [58]). Gott ist der unumschränkte Beherrscher der Welt; alles, was in der Natur ist, ist Werkzeug zu seinen Zwecken [59]). Ungeachtet Sokrates zuweilen von mehreren Göttern spricht, so glaubte er im Grunde seines Herzens doch nur an einen. Er war zu behutsam, oder besser zu gewissenhaft, durch freie Gedanken über die religiösen Mythen irgend einen Menschen in seinen religiösen Ueberzeugungen irre zu machen, und die Bürgerpflicht foderte von ihm, durch Beobachtung der bestehenden gottesdienstlichen Gebräuche sich nach der herrschenden Vorstellungsart zu bequemen. Allein seine eigne Ueberzeugung und die Ansicht der Welt als eines nach Zwecken eingerichteten Ganzen war gewiß nur der Einheit Gottes angemessen. Denn seine Vernunft erblickte allenthalben nicht nur Zwecke, sondern auch die Einheit derselben, zu deren Erklärung eine Intelligenz nothwendig war. Auch die deutlichere Entwickelung der Idee der Gottheit, als des vollkommensten Wesens, ließ sich nicht mit der Mehrheit von Göttern vereinigen.

Die

58) Xenophon Memorabilia Socratis I, c. 4. §. 17. οιεσθαι χν χρη και την εν παντι φρονησιν τα παντα ὁπως αν αυτη ἡδυ η ἀτω τιθεσθαι· και μη το σον μεν ομμα δυνασθαι επι πολλα σαδια εξικνεισθαι, τον δε τε θεε οφθαλμον αδυνατον ειναι ἁμα παντα ὁραν· μηδε την σην μεν ψυχην και περι των ενθαδε και περι των εν αιγυπτω και εν σικελια δυνασθαι φροντιζειν, την δε τε θεε φρονησιν μη ικανην ειναι ἁμα παντων επιμελεισθαι.

59) Xenophon Memorabilia Socratis IV, c. 3. §. 14. Blitze und Winde sind Diener Gottes.

Die Verehrung der Gottheit, oder die Religion bestand dem Sokrates nur aus wenigen Sätzen. Liebe, Dankbarkeit, Vertrauen und Gehorsam, vorzüglich aber das Bestreben Gutes zu thun, und die Pflichten seines Amts oder Standes mit Eifer zu erfüllen; dies war ihr ganzer Inhalt. Ohne die äußern religiösen Gebräuche zu verwerfen, setzte er die Hauptsache in die Gesinnung, mit welcher sie verrichtet werden. Daher wollte er, daß man in dem Gebet nur überhaupt das Gute von der Gottheit sich erbitten solle, ohne ihr vorzuschreiben, was für uns gut sey; und bey den Opfern meinte er, komme es nicht auf die Kostbarkeit und Vielheit der Opfergaben, sondern darauf an, ob die Opfernden gute oder böse Menschen sind. Denn nur die Verehrung der Guten sey der Gottheit wohlgefällig. Das Gegentheil streite mit der Vollkommenheit des höchsten Wesens, und das Leben habe für den Menschen keinen Werth, wenn die Gottheit so niedrig und eigennützig gesinnt wäre [bo]).

Die Unsterblichkeit der Seele glaubte Sokrates mit völliger Ueberzeugung, als einen Zustand der Vergeltung, in welchem die Guten belohnt und die Bösen bestraft werden. Dieser Glaube gründete sich offenbar auf ein praktisches Bedürfniß, wie schon daraus erhellet, daß das Interesse für die Begründung desselben mit dem Interesse für die Moralität steigt und fällt. Jetzt aber, da dieser Glaube gesunken war, da so viele meinten, die Seele sey etwas Materielles, das mit dem Tode des Körpers ebenfalls verwese, so war es ein dringendes Zeitbedürfniß, diesen Glauben durch Gründe zu stützen. Die ersten Versuche der Art konnten aber natürlich nur noch erst roh und unvollkommen seyn, und die

[bo]) Xenophon Memorabilia Socratis I, c. 2. §. 2, 3.

die Ueberzeugung auf Gründe stützen, welche zwar dem Nachdenken sich zuerst darstellen, aber keine strenge Kritik aushalten. Sie kommen zuletzt alle darauf zurück, daß die menschliche Seele göttlicher Natur und mit keinem andern Wesen in der Welt zu vergleichen ist, und auf gewisse abergläubische Vorstellungen von dem fortdauernden Einfluß der Verstorbenen auf die Lebenden. Die Gewissensbisse, die Unruhe und die Furcht, welche Mörder empfinden, indem sie glauben, daß die Ermordeten sie stets verfolgen, ferner die Ehre und Achtung, die man noch den Verstorbenen erzeiget, schienen zu beweisen, daß die Seele nach dem Tode nicht nur fortdauere, sondern auch in einem realen Verhältniß mit den Lebenden stehe [61]). Leben und Denken sind die beiden Haupteigenschaften der Seele Es ist ungereimt anzunehmen, daß die Seele, so lange sie in dem sterblichen Körper verweilet, lebe, nach der Trennung aber dahin sterbe, da es doch eben die Seele ist, welche den sterblichen Körpern Leben giebt. Oder sollte die Seele nur in dem Körper, dem kein Denken zukommt, denken können? Vielmehr muß man glauben, daß die Denkkraft weit vollkommener wirken muß, wenn sie rein von allem Körperlichen abgeschieden ist. Zeigt doch die Seele in dem Schlafe, der so viel Aehnliches mit dem Tode hat, ihre göttliche Natur weit einleuchtender, denn sie wirkt mit mehr Freiheit, und siehet dann auch sogar man-

61) Xenophon Cyropaedia VIII, c. 7, §. 3. Cicero de senectute c. 22. τας δε των αδικα παθοντων ψυχας απω κατενοησατε, οιας μεν φοβας τοις μιαιφονοις εμβαλλουσιν; οιας δε παλαμναιας τοις ανοσιοις επιπεμπουσι; τοις δε φθιμενοις τας τιμας διαμενειν ετι αν δοκειτε, ει μηδενος αυτων αι ψυχαι κυριαι ησαν.

nachts von dem Zukünftigen voraus [62]). Wenn der menschliche Körper nach dem Tode aufgelöset wird, so siehet man, wie jeder Theil zu ähnlichen sich sammlet; nur allein die Seele betritt und verläßt den Körper auf eine für uns unsichtbare Weise [63]). Sie ist also ein unsichtbares Wesen und daher göttlicher Natur, das ist mit andern Worten, immateriell und unzerstörbar. Denn es liegt schon in den Begriffen des gemeinen Verstandes, sich Gott als ein über die Natur erhabenes, von ihren Gesetzen unabhängiges Wesen zu denken, wenn

62) Xenophon, Ebendaselbst. ουδε τουτο πωποτε επεισθην, ως ἡ ψυχη, εως μεν αν εν θνητῳ σωματι ᾖ, ζῃ· ὁταν δε τουτου απαλλαγῃ τεθνηκεν. ὁρω γαρ, ὁτι και τα θνητα σωματα, ὁσον αν εν αυτοις χρονον ἡ ψυχη, ζωντα παρεχεται. ουδε γε ὁπως αφρων εσται ἡ ψυχη, επειδαν τα αφρονος σωματος διχα γενηται, ουδε τουτο πεπεισμαι· αλλ' ὁταν ακρατος και καθαρος ὁ νους εκκριθῃ, τοτε και φρονιμωτατον εικος αυτον ειναι. — ενενοησατε δε, ὁτι εγγυτερον μεν τῳ ανθρωπινῳ θανατῳ ουδεν εστιν ὑπνος. ἡ δε του ανθρωπου ψυχη τοτε δηπου θειοτατη καταφαινεται, και τοτε τι των μελλοντων προορα. τοτε γαρ, ὡς εοικε, μαλιστα ελευθερα.

63) Xenophon Ebendaselbst. διαλυομενου δε ανθρωπου, δηλα εστιν ἑκαστα απιοντα προς το ὁμοφυλον, πλην της ψηχης· αὑτη δε μονη ουτε παρουσα ουτε απιουσα ὁρᾶται. Was Cyrus hier sagt, kann ohne Bedenken für Sokratisch gehalten werden. Denn was gleich darauf von den Göttern folgt, ist völlig mit Memorabilia IV, c. 3. §. 13. pararell, und so finden sich noch unzählige Stellen in der Cyropädie, die den Worten oder dem Inhalte nach mit andern in den Denkwürdigkeiten übereinstimmen.

wenn er auch durch noch so viele anthropomorphische Zusätze verunstaltet ist. Ein solches Wesen kann also nicht gleich andern Naturwesen vergänglich seyn. Dieses sind die Gründe, durch welche Sokrates die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele zu befestigen suchte — Gründe, die zum Theil so schwach sind, daß man sich wundern müßte, wie ein Mann von so gesundem Verstande ihnen nur einige Kraft habe beilegen können, wenn nicht das Bedürfniß und das Interesse, welches jenen Glauben erzeugt, ehe es deutlich entwickelt worden, jedem theoretischen Grunde einen Werth beilegte, den er an sich nicht hat.

Dieses sind die Hauptsätze, welche das System seiner Ueberzeugungen ausmachten; Ueberzeugungen, welche einem Menschen von gesundem Verstande und unverdorbenem Herzen sich von selbst darbieten, wenn er über sich und seine Verhältnisse nachdenkt. Es sind keine tiefsinnigen Forschungen, sondern ungesuchte Ansichten der Reflexion; sie sind nicht aus einem Princip abgeleitet, nicht durch Schlüße in ein System verbunden. Ihr Zusammenhang beruhet auf einer natürlichen Verbindung, die die Reflexion wahrnimmt; ihre Wahrheit auf dem lebendigen Gefühle, mit welchem sie sich dem Verstande aufdringen, auf dem Gefühle, das sie begleitet, daß alle Menschen, wenn sie unverdorben sind, in diese Ueberzeugungen einstimmen müssen.

Sokrates hat also kein philosophisches System im strengen Sinne gehabt, noch gelehrt. Er war mehr ein praktischer als theoretischer Philosoph, insofern er seine moralischen Ueberzeugungen nicht so wohl in eine wissenschaftliche Form zu bringen, als sie in seinem ganzen Leben unabläßig anzuwenden suchte. Ungeachtet ihn nun mehr die Anwendung als die wissenschaftliche Begründung der Philosophie interessirte, ist

den-

dennoch das, was er für die Menschheit that, auch für die Wissenschaft wichtig und wohlthätig geworden.

1) So einseitig seine Beschränkung des menschlichen Geistes auf das bloß Praktische war, weil sie nicht das Resultat einer gründlichen Untersuchung des Erkenntnißvermögens war, so machte er doch ein gewisses Mißtrauen gegen alle Speculationen rege, und da der Hang dazu zu tief in der menschlichen Natur liegt, als daß er durch solche Gründe sollte ausgerottet werden, so veranlaßte er nicht nur die Versuche einer wissenschaftlichern Behandlung aller speculativen Gegenstände, sondern machte auch das Bedürfniß nach einer schärferen Untersuchung über den Grund und die Quelle aller Erkenntniß lebendiger.

2) Sokrates beschäftigte sich ausschließlich mit Menschen, und mit allem, was mit dem Menschen in engster Beziehung stehet. Ungeachtet dieser Weise es nicht ausdrücklich lehrte, so kann man doch sicher aus seiner ganzen Lehrmethode schließen, daß er jede Wahrheit, die für den Menschen Interesse hat, in dem Menschen suchte, und daß er annahm, alle Menschen müßten in dem, was Wahrheit ist, mit einander übereinstimmen. Denn nie suchte er Jemanden eine Ueberzeugung aufzudringen, oder eine Wahrheit in das Gemüth einzupfropfen, sondern er entwickelte vielmehr durch geschickte Fragen das, was er für Wahrheit hielt, aus dem Verstande eines jeden heraus, indem er voraussetzte, daß wenn man eine Wahrheit einem Menschen von gesundem Verstande vorleget, ihn darauf aufmerksam machet, die verschiedenen Seiten derselben und die Aehnlichkeit mit andern bekannten Gegenständen entwickelt, die Ueberzeugung selbst erfolge, mit einem Worte, daß man dem Verstande nur zu Hülfe kommen dürfte, damit er die Materialien einer Erkenntniß aus sich selbst entwickele und ein Urtheil fälle. Diese Methode, welche

man

man die Sokratische nennt, war zwar vorzüglich für die subjective Belehrung zweckmäßig; allein sie wurde auch fruchtbar für die Wissenschaft. Denn sie reizte zur gründlichen Erforschung des Verstandes und seiner Gesetze, als der Quelle aller Wahrheit, zur Untersuchung der Grundsätze aller Erkenntniß; sie verwandelte die dunkle Ahndung, daß diese nicht in den Objecten sondern in dem Erkenntnißvermögen des Menschen aufgesucht werden müssen, zur lebendigern Ueberzeugung. Das γνωθι σαυτον, welches Sokrates in praktischer Hinsicht zur moralischen Cultur empfohlen hatte, wurde nach ihm auch die Quelle aller philosophischen Forschungen.

3) Wenn gleich Sokrates nicht für ein philosophisches System arbeitete, so gab er doch dem philosophischen Geiste frische gesunde Nahrung. Durch sein Philosophieren für das praktische Leben waren eine Menge neue Ansichten und Gegenstände zur Sprache gebracht, welche man bis dahin noch nicht, oder noch nicht aus dem Gesichtspunkt betrachtet hatte. Alle Ueberzeugungen, welche er als Wahrheiten des gesunden Verstandes aus dem Bewußtseyn herauswickelte, wurden nun eben so viele Aufgaben für die philosophierende Vernunft, jene wissenschaftlich zu begründen.

4) Der philosopische Geist bekam durch Sokrates also eine ganz neue Richtung. Vor ihm war die Welt der Gegenstand aller Speculationen; nach ihm war der Mensch der Mittelpunkt aller Untersuchungen. Das philosophische Nachforschen ging von dem Menschen aus, und führte auf ihn wieder zurück. Die Bestimmung des Menschen, sein höchstes Gut, überhaupt seine moralische Natur und alles, was mit derselben in Verbindung stehet, wurde der Hauptgegenstand der Philosophie, und selbst alle andern Speculationen wurden mehr oder weniger mit diesem Gegenstande in Verbindung gesetzt.

5) So

5) So hat Sokrates alles zu einer wichtigen Veränderung auf dem Gebiete der Philosophie vorbereitet. Die Bekämpfung des sophistischen Dünkels, die Demüthigung ihres Stolzes im Behaupten und Bestreiten, da sie Sokrates nöthigte, Stand zu halten, ihre Sätze zu entwickeln, und mit ihren andern Behauptungen zu vergleichen, und sie durch ihre Inconsequenzen und Widersprüche zum Stillschweigen brachte, gründete das Bedürfniß nach gründlicher Untersuchung aus Principien, und belebte die Empfänglichkeit dafür. Sein moralischer Gesichtspunct schränkte den Hang nach leeren Speculationen ein, seine Lehrart reizte den Forschungsgeist zum Nachdenken über den Menschen, zur Untersuchung der Gesetze des Denkens und des Willens; durch die Cultur des Geistes, welche eine Folge davon war, entwickelte sich die Idee einer Wissenschaft der letzten Gründe und Gesetze des menschlichen Erkennens und Handelns.

Dieses mittelbare Verdienst um die Philosophie erwarb sich Sokrates durch die Verbreitung einer vernünftigen Denkart und durch den Einfluß, den er durch die Entwickelung des Geistes seiner Schüler hatte. Das erste wurde um so leichter, da die Zeit, worin die Sophisten ihr Glück machten, vorbei war, und mehrere denkende Köpfe die Leerheit und Nichtigkeit der sophistischen Künsteleien und die schädlichen Folgen eingesehen hatten, welche für die Bildung des menschlichen Geistes und Charakters aus denselben entsprangen. Die Sophisten hatten bey mehreren die Achtung als Lehrer der griechischen Jugend verloren, und sie wurden sogar als Urheber ihrer Verdorbenheit betrachtet. Von ihrem Ruhme blieb nichts mehr übrig, als die Bewunderung ihrer Redekünste [61]). Männer von ge-

61) Ariochus II. B. S. 191. 192. Xenophon Memorabilia Socrat. I. c. 6. §. 13. Isocrates contra Sophistas.

gesetztem Charakter und Jünglinge von edelen Anlagen verschmähten daher den Prunk und die gelehrte Eitelkeit der Sophisten, und gewannen die anspruchlose Bescheidenheit, die Selbstständigkeit des Charakters, die edle Einfalt und die nüchterne Enthaltung von allen Grübeleien, und die Beschäftigung des Verstandes mit nützlichen Gegenständen lieb. Diese Stimmung der Denkart war eine natürliche Folge von der Sophisterei, die nur wie ein vorübergehender Rausch wirken, und einen natürlichen Eckel hervorbringen mußte. Sokrates war nicht der einzige, der sich gegen sie erklärte, unter andern hatten auch schon einige Komiker die Sophisten dem Spotte preiß gegeben; aber er betrachtete das Ding nicht von der lächerlichen, sondern von einer ernsthaften Seite, und gab sowohl durch sein Beispiel als durch die lichtvolle Darstellung würdigerer Zwecke und Gegenstände des menschlichen Strebens und Nachdenkens der bessern Denkart mehr Gründlichkeit, Festigkeit und Ausbreitung.

Unter seinen Zöglingen befanden sich Männer und Jünglinge von verschiedenen Anlagen und Denkungsarten. Sokrates Lehrart war so beschaffen, daß ihre Geistesfähigkeiten entwickelt werden mußten, ohne ihre Eigenthümlichkeit zu verlieren. Er war kein Lehrer in dem damals gewöhnlichen Sinne, kein Sektenstifter, er wollte nicht, daß man seine Ueberzeugungen, weil es *seine* waren, als Orakelsprüche annehmen sollte. Nur darum war es ihm zu thun, daß man die *Wahrheit*, *weil es Wahrheit war*, erkennen und sich selbst davon überzeuge [62]). Dabey vertrat er nur die Stelle eines geistigen Geburtshelfers, der dem Geiste zu Hülfe kam, um die Erkenntnisse, die in dem Innern desselben schlummerten, zu entwickeln und zum klaren Bewußtseyn zu bringen. Seine man-

62) Plato Phaedo c. 40. ὑμεις μεντοι, αν εμοι πειθησθε, σμικρον φροντισαντες Σωκρατους, της δε αληθειας πολυ μαλλον,

mannichfaltigen Unterredungen, Prüfungen, Zurechtweisungen, Widerlegungen, u. s. w. dieser oder jener Behauptung, seine geschickten Fragen waren eine vortreffliche Uebung aller Geistieskräfte, welche in beständiger Rüstamkeit erhalten wurden. Auf diese Art mußten nothwendig denkende Männer gebildet werden; aber es war eben deswegen nicht zu erwarten, daß sie alle ein und dasselbe Gedankensystem annehmen, einerlei Gesichtspunkt haben, und einerlei Zwecke verfolgen würden. Cicero bemerkt sehr richtig, daß aus Socrates Schule mehrere entgegengesetzte und abweichende Schulen entsprungen sind, weil aus seinen mannigfaltigen Unterredungen und Betrachtungen, der eine dies der andere jenes sich zueignete [63]). Aber die Hauptursache ist doch immer die, daß der Charakter und die Denkungsart der Schüler des Socrates verschieden war, und daß dieser seine Ueberzeugungen vortrug, ohne die Freiheit ihres Geistes im geringsten zu beschränken. Selbst in dem Praktischen begnügte er sich das moralische Gefühl zu wecken, und eine für Sittlichkeit günstige Stimmung des Gemüths hervorzubringen; aber er drang keinem sein moralisches System auf. Endlich kommt auch noch der Umstand hinzu, daß nicht alle aus einerley Zweck den Umgang des Sokrates suchten. Einige wollten nur in der großen Welt glänzen und große Staatsmänner und Redner werden; ihnen war es gleich viel, ob sie durch die Gespräche des weisen Sokrates oder durch die prunkvollen Reden und Spitzfindigkeiten der Sophisten ihre Absicht erreichten. Einige kamen schon mit einem vorgefaßten System zum Sokrates, in der Absicht auch mit seinen Ideen sich bekannt

63) Cicero de Oratore III. c. 16. Nam cum essent plures orti fere a Socrate, quod ex illius variis et diversis et in omnem partem dispersis disputationibus alius aliud apprehenderat, proseminatae sunt quasi familiae dissentientes inter se et multum disjunctae et dispares.

zu machen. Einige wünschten mehr die Bildung ihres Verstandes, andere mehr die Veredelung ihres Herzens [64]).

Wenn man unter den Schülern des Sokrates (oder besser unter den Sokratikern, da Sokrates eigentlich gar keine Schüler gehabt hat) alle diejenigen versteht, welche an seinem Umgange und Gesprächen Theil nahmen, so müssen sie nothwendig in mehrere Klassen eingetheilt werden. Nach unserer Absicht können wir am füglichsten zwei Klassen festsetzen, von welchen die erste diejenigen begreift, die, wie Sokrates, sich nur für das praktische Leben bildeten, ohne Neigung oder Talent zum eigentlichen Philosophiren zu besitzen; zur andern aber gehören diejenigen, welche ohne die erste Bildung zu vernachlässigen, doch auch Interesse für die Philosophie als Wissenschaft hatten. Die ersten, zu welchen Xenophon, Aeschines und mehrere andere gehören, interessiren uns hier nicht weiter, weil sie für die Anwendung und Verbreitung moralischer Grundsätze geschrieben, aber nichts für die Wissenschaft geleistet haben. Sokrates war ihnen Muster, und sie giengen keinen Schritt weiter über die Grenzen hinaus, welche Sokrates dem menschlichen Verstande vorgeschrieben hatte, und wenn sie auch einzelne Gegenstände der praktischen Philosophie mehr bearbeiteten, so erhoben sie sich doch zu keiner höhern umfassenden Ansicht der Wissenschaft. Ja es ist wohl möglich, daß einige noch weiter giengen, als ihr Lehrer, und alle wissenschaftliche Untersuchungen als einen Rückfall des sophistischen Zeitalters betrachteten. Das Beispiel

eis

64) Xenoph. Memorabilia Socratis l. c. 2. §. 48. ἀλλα Κριτων τε Σωκρατους ην ὁμιλητης, και Χαιρεφων και Χαιρεκρατης, και Σιμμιας ω, και Κεβης, Φαιδωνδε και αλλοι, οἱ εκεινῳ συνησαν, οὐκ ἱνα δημηγορικοι η δικανικοι γενοιντο, αλλ' ἱνα καλοι τε καγαθοι γενομενοι, και οικῳ και οικεταις και οικειοις και Φιλοις και πολει και πολιταις δυναιντο καλως χρησθαι.

einiger Schüler des Sokrates, welche, wie wir hernach sehen werden, mit Sophismen Unfug trieben, konnten gewissermassen ihre Abneigung rechtfertigen, wenn sie nicht den Gebrauch der Dialektik mit dem Misbrauche verwechselt hätten [65]).

Die zweite Classe begreift wiederum Männer von verschiedenen Charakteren und Talenten. Einige beschäftigten sich bloß mit der praktischen Philosophie, und suchten das, was Sokrates gelehrt hatte, auf Gründe zurück zu führen, und zu vereinfachen. Da Sokrates noch nicht Sittlichkeit und Glückseligkeit nach scharfen Grenzlinien unterschieden, aber dem gesunden Menschenverstande gemäß die Bestimmung des Menschen in der Vereinigung Beider gesetzt hatte, so kann es nicht befremden, wenn Antisthenes und Aristipp, die sich in ihrem Charakter so weit von einander entfernten, auch zwei verschiedene Moralsysteme auf Sokrates Belehrungen gründeten, der eine Tugend, Unabhängigkeit von der Natur Bedürfnißlosigkeit, der andere Befriedigung aller Bedürfnisse als das Ziel aller menschlichen Wünsche,

65) Es kann nicht geläugnet werden, daß unter den Sokratikern eine Art von Antipathie herrschte, welche eben ihren Grund in der Verschiedenheit ihrer Denkart hatte. Davon finden sich in den Schriften der Sokratiker manche Spuren. So denkt z. B. Plato des Xenophon nicht ein einzigesmal; Xenophon nur in einer einzigen Stelle zwar auf eine rühmliche Art (Memorabilia III. c. 6. §. 1.) aber er hatte noch an mehreren Orten Veranlassung seiner zu erwähnen. Die deutlichsten Beweise von der Eifersucht und Disharmonie der Sokratiker findet man auffer dem Athenäus und Diogenes, in den Briefen des Sokrates, Antisthenes und anderer Sokratiker, welche Leo Allatius herausgegeben hat. Sie sind zwar unächt, aber doch hatte der Verfertiger derselben wahrscheinlich mehrere historische Facta vor Augen.

oder das höchste Gut darstellten. Eine Folge dieses Begriffes war, daß sie kein anderes Wissen als das, was sich auf die Glückseligkeit beziehet, und also von praktischem Nutzen ist, des menschlichen Geistes würdig erachteten, wenn sie gleich, um ihr System zu behaupten und zu begründen, sich in einige theoretische Untersuchungen einlassen mußten. — Andere fanden ein größeres Interesse an dem Theoretischen, theils weil sie, wie Euclides von Megara, schon vorher sich mit Speculationen beschäftiget hatten, theils weil ihr Geist ein lebhafteres Gefühl für wissenschaftliche Bedürfnisse hatte, und theils endlich, weil bis jetzt nur eine Menge widersprechender Meinungen einander durchkreuzten, welche den Skepticismus und Streitgeist Nahrung gaben, und in einer Periode, wo der Mangel einer gründlichen Untersuchung der Gesetze des Denkens so fühlbar wurde, den dialektischen Geist befördern mußten. Die Geschichte hat uns zu wenig Charakteristisches von diesen Männern aufbewahrt, als daß wir sie richtig genug beurtheilen könnten. Jedoch scheinet es kaum möglich, daß sie Sokrates so hoch geschätzt haben sollte, als wir von einigen z. B. dem Phädon wissen, wenn sie so wenig von seiner Denkart und so viel Aehnlichkeit mit den Sophisten gehabt hätten. Wahrscheinlich waren es daher erst ihre Schüler, welche von dem Geist der Sokratischen Nüchternheit abwichen, und ein leeres Spiel mit Sophismen trieben, die indessen doch zufällig den Nutzen hatten, daß sie die Untersuchung der Gesetze des Denkens beförderten. Endlich gehört noch Plato hieher, der als ein Stern erster Größe unter allen Sokratikern hervorleuchtet. Er umfaßte mit philosophischem Geist alles Wissen, sowohl das theoretische als praktische, und interessirte sich gleich stark für die Wissenschaft als für ihre Anwendung. Er stellte die Idee einer Wissenschaft der letzten Gründe und Gesetze alles Wissens auf, und suchte sie zu begründen. Sein Verdienst in der Philosophie ist daher unter allen Sokratikern das größte.

Es entsteht hier die Frage, welche Ordnung in der Geschichte dieser Männer und ihrer Philosopheme statt finden soll, da sie alle gleichzeitig waren. Wenn gleich nicht alles Willkührliche dabei vermieden werden kann, so ist es doch dem Gang der Ausbildung der Philosophie völlig angemessen, wenn wir die vollendeten und umfassenden Versuche auf die unvollkommenern folgen lassen. Wir werden also der Platonischen Philosophie die letzte Stelle unter den vom Sokrates veranlaßten anweisen. Diese Ordnung läßt sich noch aus dem Grunde rechtfertigen, weil Plato, ungeachtet sein System völlig das Werk seines originalen Geistes ist, dennoch sehr häufig auf die Dogmen der übrigen Rücksicht nahm, ihre Hauptsätze widerlegte, ihre Unvereinbarkeit mit der menschlichen Natur zeigte, und also der Geschichtschreiber diese Systeme bey Darstellung des seinigen voraussetzen muß.

Zweiter Abschnitt.

Philosopheme des Antisthenes.

Antisthenes war ein Athenienser und ein Schüler des Gorgias. Als er aber Bekanntschaft mit Sokrates gemacht hatte, verließ er nicht nur die Rednerschule desselben, sondern bewog auch mehrere seiner Mitschüler, Sokrates Umgang zu suchen, und er schätzte diesen so, daß er täglich aus dem Piräus 40 Stadien in die Stadt gieng, um ihn zu hören. Er wurde einer seiner eifrigsten Schüler, und er befolgte mit weit mehr Strenge die Lebensregeln, welche Sokrates gelehrt hatte [1]).

1) Diogenes Laertius VI. §. 1. 2. 3. Xenophon Memorabilia Socrat. III. c. 11. §. 17. Cicero de Oratore III. c. 17. qui patientiam et duritiam in socratico sermone maxime adamarat.

Aber indem er sich bestrebte, Sokrates zum Muster seines Lebens zu machen, ohne seinen Geist zu haben, vertilgte er das Bild der schönen Humanität, welches jenen Weisen bei aller Strenge seiner Sitten, so liebenswürdig machte, und wurde der Lehrer des Cynismus.

In seinem Charakter ist sowohl der Grund von seinen Lehren als von seiner sonderbaren sich auszeichnenden Lebensart zu suchen. Durch seine geringen Vermögensumstände an eine harte und rauhe Lebensart gewöhnt, war er wie Sokrates vor dem Sittenverderben seiner Zeit bewahrt geblieben; daher wurde er aus Neigung Sokrates Anhänger und machte die Grundsätze desselben, welche seinem Herzen so sehr zusagten zu seinen eignen Maximen. Aber ein eigenthümlicher Zug seines Charakters, wodurch er sich vom Sokrates sehr unterschied, war Stolz, und die Begierde sich auszuzeichnen. Wahrscheinlich war er ein Bewegungsgrund, daß er ein Schüler von Gorgias geworden war, und nun als Schüler des Sokrates eine äussere Lebensart wählte, welche ihm bald einen Namen machen mußte.

Sokrates lebte in einer freiwilligen Armuth mit Anständigkeit. Er konnte alle Dinge entbehren, die zum Luxus gehören, ohne seine Armuth zu Schau zu tragen, oder den Wohlstand zu verletzen. Er machte keine Jagd auf die Vergnügungen des menschlichen Lebens, aber er floh sie nicht, wenn er sie ohne Vernachlässigung einer Pflicht geniessen konnte. Das Vergnügen zum einzigen Zweck des Lebens zu machen, dies allein hielt er für eine des Menschen unwürdige Maxime. Antisthenes hingegen machte dieses Entbehren zum Zweck, und kündigte den Freuden des Lebens Krieg an, wo sie auch unschuldig sind; es war für ihn ein Stolz, weniger als andere zu haben und Armuth machte seinen Adel aus. Es war ihm nicht genug, daß er einen zerrissenen Mantel trug, wenn es nicht in die Augen fiel; er kehrte daher den zerrissenen Theil heraus. Sokrates war ein zu guter Menschen-

schenkenner, als daß er nicht aus diesem kleinen Zug die Eitelkeit und den Stolz des Mannes hätte erkennen sollen [2]). Um sich noch mehr auszuzeichnen, wählte er einen derben Stock vom wilden Oelbaum gegen die Sitte der Athenienser, einen Sack um die nöthigen Nahrungsmittel aufzubewahren, und einen Becher zum Wasserschöpfen, und ging so in einem Aufzuge, der gewissermaßen einen Herkules repräsentirte, herum [3]). Denn nichts schmeichelte seiner Eitelkeit mehr, als den zweiten Herkules zu machen, der, wie der erste die Ungeheuer, welche die äussere Sicherheit der menschlichen Gesellschaft störten, die Laster und Thorheiten der Menschen bekriegte. Aber seine Methode war zu unklug gewählt, als daß er nach Sokrates Beispiel wirklich Nutzen hätte stiften können, und anstatt sich Eingang und Ansehen zu verschaffen, und die Herzen zu gewinnen, machte er bloß Aufsehen, und scheuchte die Menschen durch seine Sitten und Lebensart nur von sich weg. Sein ganzes Benehmen macht es wahrscheinlich, daß es ihm nicht sowohl um die Besserung der Menschen als darum zu thun war sich einen Nahmen zu machen. Daher trieb er diejenigen, die seine Schüler werden wollten, als sie sich nicht gleich seiner strengen Lebensart unterwerfen wollten, mit Gewalt von sich, anstatt sie durch Freundlichkeit, Gelassenheit und Geduld zu gewinnen [4]).

2) Diogenes Laertius VI. §. 8. στρεβλωντος αυτου το διερρωγος του τριβωνος εις το προφανες, Σωκρατης ιδων Φησιν· ὁρω σου δια του τριβωνος την Φιλοδοξιαν. Aelianus Var. Histor. IX. c. 35.

3) Diogenes Laertius VI. §. 13. 71. Lucianus Dialogis Mortuorum ed. Bipont. T. III. S. 168. Apuleius.

4) Aelianus Var. Histor. X. c. 16.

Er lehrte in dem Cynosarges, einem Gymnasium für solche, die nicht vollbürtige atheniensische Bürger waren. Der Aufenthalt an diesem öffentlichen Orte, seine Lebensart, die Freimüthigkeit und Bitterkeit, womit er Fehler rügte, verursachte, daß man den Antisthenes und seine Nachfolger mit dem Namen Hunde belegte. Allein Antisthenes, Diogenes und die übrigen rechneten sich diesen Namen zur Ehre an, und schilderten mit viel Witz die Aehnlichkeiten, welche zwischen ihnen und diesen Thieren statt fanden [5]).

Antisthenes besaß einen feinen durchdringenden Verstand und Scharfsinn, mit dem er weit mehr hätte leisten können, wenn er nicht von Sokrates Lehren eine Seite aufgefaßt hätte, welche seinem Charakter so völlig angemessen, und seinen Absichten entsprechend war. Dabei blieb er stehen, und beschränkte sein ganzes Nachdenken darauf, jene Sätze vorzutragen.

So wie Sokrates alle Speculationen verwarf, und das Praktische für den einzigen Zweck hielt, auf welchen alles Denken abzwecken müsse, so behauptete auch Antisthenes eben das; nur gieng er viel weiter. Beide verfuhren consequent. Jener hielt zwar die Tugend für die höchs-

5) Diogenes Laertius VI. §. 13. verglichen II. §. 140. wo erzählt wird, daß die Eretrier den Menedemus aus Verachtung einen Hund nennten. Suidas voce Antisthenes. Der Tempel des Herkules, welcher daselbst befindlich war, konnte wohl Veranlassung geben, daß die Cyniker sich den Herkules zum Muster nahmen. Antisthenes selbst wurde απλοκυων genennt. Wie sehr den Cynikern diese Benennung gefiel, zeigt die Anekdote vom Diogenes. VI. §. 60. Alexander überraschte ihn und sagte: ich bin Alexander, der große König. Diogenes gab zur Antwort: καγω Διογενης ὁ κυων. — ερωτηθεις τι ποιων, κυων καλειται, εφη, τους μεν διδοντας σαινων, τους δε μη διδοντας υλακτων, τους δε πονηρους δακνων.

höchste Vollkommenheit, und das letzte Ziel des menschlichen Bestrebens, aber er schloß deswegen jede nützliche Thätigkeit, welche vernünftige, wenn gleich untergeordnete Zwecke zum Gegenstande hat, nicht aus. Dieser hingegen wollte, daß der Mensch nichts anders und nichts weiter als tugendhaft seyn solle, ohne auf andere Zwecke nur die geringste Thätigkeit zu verwenden. Diese Foderung, welche sich mit der Natur des Menschen nicht vereinigen läßt, entsprang aus einem falschen Begriffe von der Bestimmung des Menschen und der Tugend.

Tugend und Glückseligkeit hatte Sokrates noch nicht scharf genug unterschieden, beide schmolzen, wie wir eben gesehen haben, in Eins zusammen. Antisthenes setzte den höchsten Zweck des Menschen mit Recht in die Tugend, aber er fehlte darin, daß er ihn zum einzigen machte. Nun ist aber doch das Streben nach Glückseligkeit unzertrennlich von der menschlichen Natur, und es drängt sich unaufhaltsam auch dann auf, wenn man den Menschen zu einer reinen Intelligenz machen will. Nothwendig mußte daher die Glückseligkeit nur insoweit zurücktreten, daß sie der Tugend den Vorgang ließ, und als unzertrennliche Gefährtin ihr Schritt vor Schritt folgte. Oder mit andern Worten, die Glückseligkeit wurde als eine unmittelbare Folge der Tugend betrachtet. Auch dieses lag in Sokrates System; aber dieses war nicht so bestimmt, und in so enge Grenzen gezogen, als daß es sich mit allen Zwecken und Foderungen des Menschen, die mit der Vernunft in keinem offenbaren Widerspruch stehen, nicht hätte vertragen sollen. Durch Antisthenes wurde es von dieser Seite bestimmter, aber auch einseitiger. Die Grundsätze desselben sind folgende.

Nichts ist gut, als was recht ist, und alles was recht ist, ist gut. Das, was den Menschen schändet, ist nur allein für Böses zu halten. Alles übrige gehört weder zu dem Guten noch Bösen;

es

es ist indifferent [6]). Diese Sätze scheinen zwar einen vortrefflichen moralischen Sinn in sich zu enthalten, allein wenn man sie näher beleuchtet, so beruhen sie doch auf sehr unbestimmten Begriffen der Vollkommenheit, welche erst durch die reine Entwickelung des Sittengesetzes von falschen Nebenbestimmungen gereiniget werden müßten. Antisthenes ging, wie fast alle griechische Moralisten nicht vom Gesetz, sondern vom Objekt des Willens aus, welches die ideale Vollkommenheit ist. Die Vernunft konnte, so lange sie das Sittengesetz noch nicht zum deutlichen Bewußtseyn entwickelt hatte, nur durch einen Umschweif in der Gottheit dieses Ideal erblicken; aber es entging ihr, daß die Data wodurch dieses Ideal für moralische Wesen bestimmt werden kann, nur in ihrer eigenen Gesetzgebung zu finden sind. Gott wurde daher nicht gerade als das Ideal der Sittlichkeit als das heilige Wesen, sondern nur als das höchstvollkommene Wesen aufgestellt, welches alle Realitäten in sich vereiniget, unabhängig von der Natur, und sich selbst genug zur Seligkeit ist. Ohne alle Bedürfnisse seyn, ist göttlich; so wenig als möglich Bedürfnisse haben, kommt dem Göttlichen am nächsten [7]). Darin bestand also das Ziel, nach welchem der Mensch streben soll. Er soll unabhängig selbstständig seyn, und daher sich von allem losreissen, was seine sinnliche Natur fodert. So weit als es möglich

6) Diogenes Laert. VI. 12. τ' αγαθα καλα, τα κακα αισχρα· τα πονηρα παντα, νομιζε ξενικα §. 105. τα δε μεταξυ αρετης και κακιας, αδιαφορα.

7) Diogenes Laert. VI. §. 105. θεων μεν ιδιον ειναι, μηδενος δεισθαι· των δε θεοις ομοιων, το ολιγων χρηζειν. Ein Gedanke, welchen Diogenes von Sokrates entlehnte; er liegt aber auch schon Antisthenes Grundsätzen zum Grunde.

lich iſt, ohne das thieriſche Leben, die Bedingung des geiſtigen, zu zerſtören. Es kann alſo dadurch nichts als Einſchränkung der Befriedigung thieriſcher Bedürfniſſe gefodert werden; aber es iſt dadurch noch keine Grenze beſtimmt, wie weit ſie gehen ſoll oder darf. Wie viel oder wenig ein Menſch an Nahrungsmitteln und Kleidung brauche, kann nicht vorgeſchrieben werden, weil es auf ſubjectiven Bedingungen beruhet. Kurz Antiſthenes und ſeine Nachfolger machten die höchſte Einfalt und Einſchränkung in dieſen Dingen zur Pflicht und dieſes verſtanden ſie wahrſcheinlich unter dem Grundſatze: man muß nach der Tugend leben [8]). Die Entbehrung und Verſagung der Bedürfniſſe iſt an ſich noch nichts moraliſches, wenn es nicht durch das Sittengeſetz geboten und um deſſelben willen ausgeübt wird. Unterdeſſen läßt es ſich leicht erklären, wie die Cyniker das Materiale des Sittengeſetzes gerade darin ſetzten. Denn da dieſes gebietet, die Sinnlichkeit der Vernunft zu unterwerfen und Herr über ſeine Neigungen zu ſeyn, wenn es die Pflicht fodert, ſo machten ſie ein bedingtes und untergeordnetes Gebot zum abſoluten — ein Misverſtand, der eines Theils verzeihlich war, weil weder der Inhalt noch die Form des Sittengeſetzes wiſſenſchaftlich noch beſtimmt war, theils durch den oben bemerkten Characterzug des Antiſthenes veranlaßt wurde.

Die Tugend iſt nun der Zuſtand der Vollkommenheit des Menſchen, daß er ſo wenig als möglich von ſeiner ſinnlichen Natur und andern Dingen abhängig iſt, oder die jener Vollkommenheit angemeſſene Handlungsweiſe. Sie kann gelehrt wer-

8) Diogenes Laert. VI. §. 104. αρεσκει δ' αυτοις και τελος ειναι το κατ' αρετην ζην (ως Αντισθενης φησιν εν τω Ηρακλει). — αρεσκει δ' αυτοις και λιτως βιον, αυταρκεσι χρωμενοις σιτιοις και τριβωσι μονοις, πλατε και δοξης και ευγενειας καταφρονουσι.

werden, d. i. es kann gelehrt werden, worin sie besteht, aber zur Ausübung derselben bedarf es weiter nichts als Stärke und Festigkeit des Charakters, so wie sie ein Sokrates besaß).

Die Tugend ist zur Glückseligkeit vollkommen hinreichend, oder mit andern Worten, die letztere ist die unmittelbare Wirkung derselben [10]). Dieser Satz scheint bei dem ersten Anblick paradox. Denn es ist nach der ganzen Beschaffenheit des Gemüths nicht viel besser als ein Widerspruch, daß man in dem Verhältnisse glückselig werde, als man seine Neigungen so weit unterdrückt, daß zuletzt wenig oder keine Empfänglichkeit mehr übrig bleibt. Indessen ist doch die Stärke der Seele, wodurch man seine Neigungen beherrscht, schon an sich etwas Großes, welche mehr an die erhabene Würde der Tugend grenzet, und oft weit beseelligender als der Genuß selbst, indem man gerade dadurch der Freiheit, des größten Vorzuges vernünftiger Wesen inne wird. Es ist also ein verzeihlicher und edler Irrthum, wenn er das Gefühl der Achtung, welches mit der Selbstbeherrschung verknüpft ist, für die höchste Glückseligkeit erkläret, gegen welche jede andere Lust der Sinnen für nichts zu rechnen ist. So richtig dieses aber auch im Ganzen ist, so thut doch dieser praktische Grundsatz weder den Foderungen der reinen Vernunft, noch des Begehrungsvermögens Genüs

9. Diogenes Laert. VI. §. 105. αρεσκει δε αυτοις και την αρετην διδακτην ειναι, καθα Φησιν Αντισθενης εν τω Ηρακλει και αναποβλητον υπαρχειν, αξιερχον τε τον σοφον και αναμαρτητον και Φιλον τω ομοιω, τυχη δε μηδεν επιτρεπειν. §. 11.

10. Diogenes Laert. VI. §. 11. αυταρκη γαρ την αρετην ειναι προς ευδαιμονιαν μηδενος προσδεομενην, ότι μη Σωκρατικης ισχυος.

nüge; die Tugend, welche auf Glückseligkeit Rücksicht nimmt, widerspricht dem Sittengesetz, und eine Glückseligkeit, welche blos in dem Entbehren besteht, der sinnlichen Natur des Menschen. Antisthenes ging also in der Entwickelung des Sittengesetzes keinen Schritt weiter, als Sokrates, er entfernte sich vielmehr nur weiter von dem wahren Wege, da er durch seinen Grundsatz nach seiner ganzen Consequenz genommen, die Cultur zur Humanität so gut als unmöglich macht.

Diese Folgerung liegt in einigen Aussprüchen des Antisthenes. Der Weise sagt er, achtet nicht die Gesetze des Staats, in dem er lebt, sondern befolgt nur das Gesetz der Tugend [11]). Dies folgte nämlich aus der Unabhängigkeit und Selbstständigkeit, worin das höchste Gut gesetzt wurde. Er verachtet Reichthum, Ehre, Ruhm. Alle wissenschaftliche Kenntnisse sind unnütz und zwecklos, und sie dienen zu nichts als zum Luxus und zum Verderben [12]). Was bleibt dem Menschen also noch übrig, als daß er, wie Rousseau wollte, in die Wälder zurückkehre, und von Kräutern, Wurzeln und Eicheln sich nähre? Welcher Wirkungskreis bleibt ihm noch offen, in dem er seine Kräfte anwenden und üben kann? Worin soll sich die Tugend wirksam beweisen, wenn man den Menschen isolirt, und jede Triebfeder zum Handeln entzieht?

Uebris

11) Diogenes Laert. VI. §. 11. και τον σοφον α κατα τας κειμενας νομας πολιτευσεσθαι, αλλα κατα τον της αρετης.

12) Diogenes Laert. VI. §. 11. την τε αρετην των εργων ειναι μητε λογων πλειονων δεομενην μητε μαθηματων 103. παραιτειται δε και τα εγκυκλια μαθηματα. γραμματα γαρ μη μανθανειν εφασκεν Αντισθενης τας σωφρονας γενομενας, ινα μη διαστρεφοιντο τοις αλλοτριοις.

Uebrigens läßt sich nicht läugnen, daß Antisthenes wie Sokrates manche vortreffliche moralische Regeln gegeben hat; aber sie gehören nicht hieher. Seine Begriffe von Gott sind edel und geläutert, und sie dienen dazu, Sokrates theologische Vorstellungsart in ein näheres Licht zu setzen. Er sagte nehmlich, es gebe viele Volksgottheiten, aber nur eine Gottheit der Natur, welche mit keinem endlichen Wesen irgend eine Aehnlichkeit habe, und daher auch nicht abgebildet werden könne [13]).

Antisthenes verwarf die Beschäftigung mit den Wissenschaften als unnütz, weil sie nach seiner Meinung nichts dazu beitragen, den Menschen tugendhaft zu machen, und ging darin weiter als Sokrates, der eines Theils nur die Speculationen über Gegenstände der Natur mißbilligte, und das Studium der übrigen vorzüglich der mathematischen Kenntnisse nur einschränkte. Allein Antisthenes verwarf auch diese, nicht allein als unnütz, sondern auch als verderblich [14]).

Ueberhaupt suchte er durch Gründe zu beweisen, daß kein theoretisches Wissen möglich ist, die, so dunkel und unvollständig sie vom Aristoteles auch angegeben sind, dennoch viel Scharfsinn verrathen. Er behauptete nehmlich: Kein Gegenstand der Natur, läßt sich erklären, durch eine Realdefinition; man kann nur allenfalls seine äussern Beschaffenheiten und Ver-

13) Cicero de natura Deor. I. c. 13. Atque etiam Antisthenes in eo libro, qui physicus inscribitur, populares deos multos, naturalem unum esse dicens, tollit vim et naturam Deorum.

14) Diogenes Laert. VI. §. 103. αρεσκει εν αυτοις τον λογικον και τον φυσικον τοπον περιαιρειν — μονω δε προσεχειν τω ηθικω — περιαιρεσι δε και γεωμετριαν, και μουσικην και παντα τα τοιαυτα.

Verhältniſſe angeben. Was das Weſen des Silbers iſt, wiſſen wir nicht, wir können nur ſagen: es ſey nur ſo etwas wie Zinn. Jeder Verſuch einer Sacherklärung iſt nichts als Weibergewäſch, wo durch noch ſo viele Worte doch nichts erklärt wird [15]). Daher behauptete er auch vielleicht, daß nur identiſche Sätze möglich ſeyen. Jedem Dinge könne nur ein Prädicat beigelegt werden, und zwar welches mit dem Subjecte gleichgeltend ſey [16]). Warum

15) Ariſtoteles Metaphyſicor. VIII. c. 5. ὡσε ἡ απορια, ἡν οἱ Αντιϛθενειοι και οἱ ἐτως απαιδευτοι ηπορεν. εχει τινα καιρον λυθηναι, ὁτι ϰϰ ϵϛι το τι ϵϛιν ὁρισαϛθαι. τον γαρ ὁρον ειναι λογον μακρον· (confer. XIV. 3.) αλλα ποιον μεν τι ϵϛιν, ενδεχεται, και διδαξαι, ὡϛπερ αργυριον, τι μεν ϵϛιν ϰ, ὁτι δε οἱονκαττιτερος.

16) Ariſtoteles Metaphyſicorum V. c. 29. ὁ δε ψευδης λογος ϰενος ϵϛιν ἁπλως λογος, διο Αντιϛθενης ὡετο ευηθως μηδεν αξιων λεγεϛθαι, πλην τω οικειω λογω 'εν ϵΦ' ἑνος. ἐξ ὡν ϛυνεβαινε, μη ειναι αντιλεγειν, ϛχεδον δε μηδε ψευδεϛθαι. Wahrſcheinlich hat Plato dieſe Behauptung im Sinne, wenn er Sophiſta 2. B. S. 270. ſagt: ὁθεν οιμαι τοις τε νεοις και των γεροντων τοις οψιμαθεϛι θοινην παρεϛκευακαμεν· ευθυς γαρ αντιλαβεϛθαι παντι προχειρον, ὡς αδυνατον τα τε πολλα ἑν και το ἑν πολλα ειναι. και δη και χαιρεϛιν ϰ ἐωντες αγαθον λεγειν ανθρωπον, αλλα το μεν αγαθον, αγαθον, τον δε ανθρωπον ανθρωπον. εντυγχανεις γαρ, ω Θεαιτητε, ὡς ἐγωμαι, πολλακις τα τοιαυτα ϵϛπευδα. ϰοϛιν, εν, οιτε πρεϛβυτεροις ανθρωποις, και ὑπο πενιας της περι Φρονηϛιν ϰτηϛεως τα τοιαυτα τεθαυμακοϛι, και δη τι και πανϛοΦον οιομενοις τϰτο αυτο ανευρηϰεναι.

um dieses Antisthenes behauptete, hat uns kein Schriftsteller gesagt. Nur fügt Aristoteles hinzu, er habe daraus gefolgert, daß man niemanden widersprechen oder bestreiten könne, worüber er eine eigne Schrift verfertiget hatte [17]). Wenn wir uns nicht irren, so hängen alle diese Behauptungen zusammen. Denn wenn es kein theoretisches Wissen giebt, so kann auch kein Gegenstand nach seinem Wesen erklärt werden; dann kann aber auch nichts von demselben prädicirt werden, als das was in dem Subjecte schon enthalten ist, z. B. Mensch ist Mensch, gut ist gut. Giebt es keine andern Sätze, so ist auch jeder Stoff zum Streiten und Disputiren aufgehoben. Was auch für Gründe Antisthenes für diese Behauptung hatte, (vielleicht hatte er sie aus Gorgias Schule), so ist doch gewiß, daß sie ein Problem zur Sprache brachte, welches jetzt mehreren Denkern zu schaffen machte, wie wir unten bei Stilpo sehen werden. Aber freilich war es noch nicht so gestellt, daß es die Aufmerksamkeit erregen konnte, welche es verdiente, und wahrscheinlich waren auch die Gründe, aus welchen von Antisthenes die Möglichkeit blos identischer Urtheile behauptet wurde, so schwach, daß eben weil ihre Widerlegung gar keine Schwierigkeit machte, auch der Forschungsgeist nicht weiter zur Untersuchung der Schwierigkeit, welche in demselben verborgen war, aufgefodert wurde. Daher erwähnt Plato diese Behauptung nur im Vorbeigehen und wirft einen verächtlichen Seitenblick auf die Vertheidiger derselben, und Aristoteles fertiget sie mit der Benennung einer Paradoxologie (παραδοξολογία) ab [18])

So wenig Anziehendes übrigens die cynische Lebensart hatte, so fehlte es doch nicht an Männern, welche sich zu ihr bekennten, ja selbst ein edles Mädchen zu Theben, Hipparchia, entschloß sich aus Liebe zu ihrem Cra-

tes

17) Diogenes Laert. III. §. 35.

18) Aristoteles Topicorum I. c. 11.

tes, mit Aufopferung alles Glänzenden, was ihr Stand und Geburt darbieten konnte, eine Anhängerin dieser Secte zu werden. Unter den Nachfolgern des Antisthenes gab es mehrere Männer, welche sich durch ihre Seelengröße, durch ihren Haß gegen alle Sklaverei und Anhängigkeit, durch ihre Resignation auf alle Annehmlichkeiten des Lebens, durch ihren Eifer für die Sittenverbesserung eben so wohl als durch manche Sonderbarkeiten eine Stelle unter den ausserordentlicheo Menschen erwarben. Aber keiner zeichnete sich durch eigentliche philosophische Talente aus. Ueberhaupt dauerte diese Schule nicht lange, weil an ihre Stelle die Stoische trat, welche die Hauptsätze der cynischen mit weit mehr Scharfsinn wissenschaftlich bearbeitete. Daher wurde der Cynismus der kurze Weg zur Tugend genennt, gleichsam das Compendium, zu welchem die Stoiker den Commentar lieferten [19]).

Dritter Abschnitt.

Aristipp.

Antisthenes war arm, Aristippus hingegen reich. Jener war von Jugend auf an an eine harte, rauhe Lebensart, dieser an alle Bequemlichkeiten und Annehmlichkeiten des Lebens gewöhnt, welche in den Häusern der Reichen angetroffen werden. Diese Verschiedenheit der äussern Lage hatte auf den Charakter und die Denkungsart beider Männer den entscheidendsten Einfluß. Daher war das Moralsystem des Aristipps das entgegengesetzte von dem cynischen. Dieses setzte das letzte Ziel des Menschen in dem Entbehren, in der Einschränkung

19) Diogenes Laert. VI. §. 104.

der Neigungen und in Unabhängigkeit; jenes aber erklärte die leichte und harmonische Befriedigung aller Neigungen den Genuß eines dauerhaften Vergnügens für das höchste Gut. Aber ungeachtet dieser Abweichung in den ersten Grundsätzen stimmten dennoch beide zuletzt in dem Resultate zusammen, daß die Glückseligkeit der letzte Zweck des Menschen sey, und das was beide Männer von einander entfernte, war also nicht sowohl die Bestimmung des Ziels alles menschlichen Strebens als des Weges und der Mittel, durch welche jenes erreicht werden könne, eine Verschiedenheit, welche sich aus ihrer verschiedenen äusseren Lage und Denkungsart erklären läßt.

Aristipp stellte also zuerst das eudämonistische System reiner und mehr entwickelt auf, wenn er gleich nicht alle Rücksicht auf die moralische Gesetzgebung der Vernunft ausschloß. Mit je mehr Consequenz aber jene Grundsätze aus einander gesetzt, und die Folgen abgeleitet wurden, desto weniger konnte man es sich verhehlen, daß die letzten mit gewissen Gefühlen und Urtheilen, die kein Mensch ganz verleugnen kann, in dem stärksten Contraste stehen. Daher schwankten die unmittelbaren Nachfolger des Aristipps zwischen dem bloßen mit der Moralität offenbar streitenden, ja sie ganz aufhebenden, und dem modificirten, der Moralität näher gebrachten Eudämonismus hin und her, ohne recht zu wissen, wohin sie einen festen Tritt thun sollten. Dieser Widerstreit der Vernunft und Sinnlichkeit, dieses Schwanken zwischen den Aussprüchen der empirischen und reinen Vernunft ist in der That eine interessante Seite der cynischen Schule. Schade nur, daß uns geschichtleise Denkmäler gerade in diesem Punkte am meisten verlassen.

Ueberhaupt ist die Geschichte dieser Schule mit vielen Schwierigkeiten verknüpft, weil die historischen Nachrichten zu unvollständig, lückenhaft und unbestimmt sind. Denn erstlich wissen wir aus dem Leben des Aristipps nur

einis

einige Umstände mit Zuverlässigkeit und von seinen Nachfolgern wenig mehr als die Namen. Es ist nicht einmal möglich, die Zeit genau zu bestimmen, wenn jeder derselben lebte, welches für die Geschichte ihrer Philosopheme keinesweges gleichgültig ist. Zweitens können wir auch nicht genau bestimmen, wie weit Aristipp dieses System entwickelt, und wie weit seine Nachfolger in einzelnen Punkten desselben gegangen sind. Die Lehrsätze von Wahrheit und Erkenntniß und ihren Grenzen, welche den theoretischen Theil des cyrenaischen Systems ausmachen, und worauf ihr praktisches Lehrgebäude gegründet ist, stellt Sextus Empirikus, im Allgemeinen hin, ohne den bestimmten Antheil, den vielleicht mehrere Cyrenaiker daran haben, von einander zu sondern. Und doch ist es nicht sehr wahrscheinlich, daß Aristipp dieses System in seinem ganzen Umfang ausgebildet hat, nicht als wenn wir ihm das Talent dazu nicht zutrauten, sondern weil es mit seinem Charakter, seiner Neigung zum ungestörten Genuß des Lebens nicht wohl übereinstimmt, daß er viele Mühe und Fleiß auf die Ausarbeitung seines Systems gewendet habe, wenn gleich nicht geleugnet werden kann, daß er seine Grundsätze öffentlich, und zwar um Geld lehrte. Nach dem was Aristokles beim Eusebius sagt, scheint erst der zweite Aristipp die Hauptsätze des Cyrenaischen Systems besser entwickelt zu haben 1). Diese theoretischen Lehrsätze

1) Diogenes berichtet zwar II. §. 65. von Aristipp ἐτος σοφιζευσας (ὡς φησι Φανιας ὁ Περιπατητικος Ερεσιος) πρωτος των Σωκρατικων μεισθας εισεπραξατο, και απεσειλε χηματα τω διδασκαλω und 11. §. 62. heißt es vom Aeschines επειτ' αφικομενον Αθηναζε μη τολμαν σοφιζευειν, ευδομιμεντων τοτε των περι Πλατωνα και Αριζιππον, εμμισθος δε ακροασεις ποιεισθαι. Allein auf diese Zeugnisse ist nicht viel zu bauen. Das erste macht sich durch die Verbindung zweier That-

führen uns vielmehr wegen ihrer Aehnlichkeit mit den Behauptungen des Pyrrho, des Urhebers der skeptischen Philosophie auf einen spätern Ursprung hin, der auch um desto wahrscheinlicher wird, da einer von den Nachfolgern des Aristipp, Theodorus, als ein Schüler des Pyrrho angeführt wird [2]). Die Veränderungen in dem Praktischen kommen wahrscheinlich zum Theil auf Rechnung des Einflusses anderer Moralsysteme, nur daß dieser nicht mit völliger Bestimmtheit ausgemittelt werden kann. Wir

Thatsachen, die nicht in Verbindung stehen können, selbst verdächtig. Denn ist es wohl nur wahrscheinlich, daß Aristipp, der als reicher Jüngling, um eine Reise zu beschleunigen, seinem Sklaven befahl, einen Theil seines Geldes wegzuwerfen, wie er nach Athen kam, eine Lehrschule errichtet habe, und zu gleicher Zeit Sokrates Schüler gewesen sey? Und wenn ihn Aristoteles einen Sophisten nennt, Metaphysicorum l. III. c. 2, so wird man sich nicht in die Gedanken kommen lassen, daß Aristipp einen wissenschaftlichen zusammenhängenden Lehrvortrag, aber wohl vermuthen, daß er nach Art der Sophisten einzelne Reden, Vorträge über einzelne Gegenstände gehalten, oder einzelne Jünglinge unterrichtet habe. Ausser diesen wahrscheinlichen Gründen haben wir noch ein historisches Zeugniß vom Aristokles beim Eusebius Praeparat Evangel. l. XIV. c. 18. ην δ' ὁ Αριστιππος ὑγρος παντα τον βιον και φιληδονος· αλλ' ὡδεν μεν ἁτος εν τω Φανερω περι τελους διελεξατο· δυναμει δε, της ευδαιμονιας την ὑποστασιν ελεγεν εν ἡδοναις κειεσθαι. αει γαρ λογους περι ἡδονης ποιουμενος, εις ὑποψιαν ηγε τους προσιοντας αυτω τα λεγειν· τελος ειναι το ἡδεως ζην — und gleich darauf vom Aristipp Metrodidactus ὁς και σαφως ὡρισατο τελος ειναι το ἡδεως ζην, ἡδονην ενταττων την κατα κινησιν.

2) Suidas v. Θεοδωρος.

Wir werden erst die allgemeinen Sätze des Eudämonismus, worinnen wahrscheinlich alle Cyrenaiker übereinstimmten, darstellen, und dann die Lehrsätze aus einander setzen, welche einzelnen Cyrenaikern eigenthümlich sind. Zuerst aber müssen wir noch etwas von dem Haupt der Cyrenaiker und seinen Nachfolgern sagen.

Aristipp war aus Cyrene, einer berühmten griechischen Pflanzstadt in Afrika geboren. Der Reichthum seines Vaters setzte ihn in den Stand eine glänzende Rolle in der Welt zu spielen. Eine Reise nach Olympia um die berühmten Spiele anzusehen, gab die Veranlassung, daß eine unwiderstehliche Begierde, sich in dem geistvollen Umgange des Sokrates zu bilden, von dessen Ruf, wie es scheint, er schon in Cyrene gehört hatte, seine ganze Seele erfüllte. Es ist wahrscheinlich, daß er als ein gebildeter Jüngling nach Athen kam, der aber im Besitze eines grossen Reichthums, und nach den Sitten seiner Vaterstadt viel zu sehr an ein üppiges Wohlleben gewöhnt war, als daß er einen andern Zweck sollte gehabt haben, als durch die Cultur seines Geistes die Empfänglichkeit für den Genuß aller Art zu erhöhen und durch die Philosophie den klugen Gebrauch aller Güter des Lebens zu lernen [3]). Sokrates bemerkte zum wenigsten einen zu großen Hang zur Weichlichkeit, zum Vergnügen und Wohlleben, den er seinen Grundsätzen nicht angemessen fand, und wahrscheinlich durch Ermahnungen und Vorstellungen nicht ganz aus-

3) Diogenes Laert II. §. 65. 77. 68. Daß Cyrene eine wohlhabende und schwelgerische Stadt war, erhellet aus der Weigerung des Plato, den Cyrenäern Gesetze zu geben ὁτι χαλεπον Κυρηναιοις νομοθετειν ἑτω ευτυχουσι Plutarchus adversus principem indoctum. T. II. S. 779 — de curiositate T. II. S. 516.

rotten konnte [4]). Er ward ein feiner Weltmann, der sich in alle Lagen und Verhältnisse schicken konnte, und bei allem Sinnengenuß stets Herr über sich selbst blieb, kein Vergnügen ängstlich suchte, aber auch nicht von sich wieß; ein Mann von immer heiterer Gemüthsstimmung, ein munterer Gesellschafter und witziger Kopf. Seine ganze Philosophie bestand in dem Grundsatze: mihi res, non me rebus, submittere conor. wie sie Horaz treffend schildert. In der Kunst das Leben zu geniessen, wozu allerdings auch eine Art von Selbstbeherrschung gehört, war er Meister. Er lehrte diese, wie es scheint, aber nur einzelnen, für eine bestimmte Summe Geld, nach Art der Sophisten. Uebrigens war seine Gemüthsart gutmüthig, sanft und edel [5]).

Wir sind nicht mehr im Stande, seine eudämonistischen Grundsätze genau zu bestimmen, weil sie mit denen seiner Nachfolger sich vermischt haben. Die von ihm aufbewahrten Bonmots und einige Sentenzen verrathen aber schon hinlänglich den Geist derselben, z. B. die Nichtbefriedigung der Begierden, die Enthaltung von aller Lust giebt dem Menschen noch keinen Vorzug; das Beste ist das Vergnügen zu genieſſen und dabei immer Herr über sich zu bleiben. Die Hauptmaxime, welche er einschärfte, war Mässigung in allem [6]). Diese Grundsätze sind zwar nicht moralisch, aber

4) Xenophon Memorabilia Socratis II. c. 1 §. 1.

5) Plutarchus de puerorum educatione ed. Hutten V. 7. S. 17. Diogen Laert. II. §. 72. 66.

6) Diogenes Laertius II. §. 75. το κρατειν και μη ηττασθαι ηδονων αριζον, ε το μη χρηζθαι 72. τα αριζα υπετιθετο θυγατρι Αρητη, συνασκων αυτην υπεροπτικην τε πλειονος ειναι.

aber sie streiten auch nicht mit der Moralität. Und es ist daher sehr wahrscheinlich, daß Aristipp die eudämonischen Lehren, welche in Sokrates System neben den moralischen enthalten waren, zwar hauptsächlich hervorzog, ohne gerade die unsittlichen Folgerungen aus den Grundsätzen zu entwickeln, in welchen sie versteckt lagen, ja ohne sich derselben vielleicht selbst bewußt zu seyn. Zum wenigsten beobachtete Aristipp im Aeussern eine gewisse Anständigkeit und Ehrbarkeit, die gegen die cynischen Sitten gar sehr absticht, und gewiß war Sokrates Geist und Beispiel nicht ohne Einfluß auf ihn gewesen. Uebrigens scheinet auch diese Schule die Denkungsart des Sokrates in Ansehung des Werths der wissenschaftlichen Kenntnisse angenommen zu haben. Er schätzte sie nur nach dem Verhältniß, als sie praktischen Nutzen gewähren oder zum Wohlseyn des Menschen beitragen. Daher verachtete er die mathematischen Wissenschaften [7]).

Unter den Nachfolgern des Aristipps sind Aristipp der zweite, Theodorus mit dem Zunahmen Atheus, Hegesias und Anniceris die berühmtesten. Aristipp ein Enkel des ersten, der den Zunahmen Metrodidaktus erhielt, weil er von seiner Mutter Arete war erzogen worden, kann als der zweite Stifter des Systems angesehen werden. Theodor war ein Schüler des zweiten Aristipp. Allein nach dem Suidas hörte er auch den Bryson; Zeno den Stifter der Stoa und Pyrrho den Skeptiker und nach dem Diogenes auch den Anniceris. Wahrscheinlich

7) Aristoteles Metaphysicorum III. c. 2. ὡστε δια ταυτα των σοφιστων τινες οἱον Αριστιππος προεπηλακιζεν αυτας. εν μεν γαρ ταις αλλαις τεχναις και ταις βαναυσοις αυταις, οἱον εν τεκτονικη και σκυτικη διοτι βελτιον η χειρον λεγεσθαι παντα, τας δε μαθηματικας μηδενα ποιεισθαι λογον περι αγαθων και κακων.

führen auch die logischen Sätze, welche Sextus dem Cyrenaikern überhaupt beilegt, von diesem Theodorer [8]. Hegesias lehrte seine Grundsätze zu Alexandrien, bis ihm vom Ptolemäus das Lehren untersagt wurde, weil er in einem Buche, welches den Titel führte αποκαρτερων, und in seinen öffentlichen Vorträgen das Elend des menschlichen Lebens so eindringlich schilderte, daß viele mit Verdruß und Eckel gegen das Leben erfüllt wurden. Er bekam daher den Namen Πεισι-θανατος [9]. Wahrscheinlich lehrte Anniceris ebenfalls in Alexandrien. Wir schliessen dieses daraus, daß einer unter seinen Schülern ein Alexandriner Namens Possidonius genennt wird, der auch vorher oder nachher den Zeno aus Citium hörte [10]. Dieser Anniceris, der sehr oft mit

el-

8. Suidas voce Θεοδωρος. Θ. ὁ επικλην Αθεος, ὁς ηκροασατο Ζηνωνος τε Κιτιεως διηκεσε δε και Βρυσωνος και Πυρρωνος τε εφεκτικε, και αδιαφοριαν δοξαζων και παραδιδες, αἱρεσιν ιδιαν ἑυρεν, ἡτις Θεοδωρειος εκληθη. ἑτος εγραψε πολλα, συντεινοντα εις την οικειαν αἱρεσιν. Diogenes Laert. II. §. 98. Noch mehr wird unsere Vermuthung durch das bestätiget, was Eusebius Prȩpar. Evangelica XIV. c. 6. aus dem Numenius anführt: ε γαρ πειθομαι, τε Κυιδιε Διονλεκε Φασκοντος εν ταις επιγραφομεναις διατριβαις· Αρκεσιλαον Φοβω των Φοσδωρειων τε και Βιωνος τε Σοφιςε, επεισιοντων τοις Φιλοσοφεσι, και εδεν οκνεντων απο παντος ελεγχειν, αυτον εξευλαβηθεντα, ἱνα μη πραγματα εχη μηδενγε δογμα ὑπειπειν φαινομενον.

9) Cicero Tusculan. Quaest. I. c. 34. Diogenes Laert. II. §. 86. Valerius Maxim. VIII. c. 9.

10) Suidas Αννικερις Κυρηναιος Φιλοσοφος, ὁς Επικερκος εγενετο, και τοι αν Παραβατε γνωριμος τε Αρι-

einem andern verwechselt worden ist, welcher den Plato aus der Gefangenschaft loskaufte, ist merkwürdig durch die Modificationen, welche er dem Eudämonismus beifügte, um ihm eine moralische Tendenz zu geben [11]).

Wahrscheinlich wurde also das Cyrenaische System, nächst dem zweiten Aristipp von diesen dreien Männern vorzüglich ausgebildet, weil sie öffentliche Lehrer desselben waren. Sie mochten wohl alle einige gemeinschaftliche Grundsätze haben, wenn sie auch in einigen Nebenbestimmungen abwichen. Diogenes von Laerte scheint die Idee gehabt zu haben, das ihnen gemeinschaftliche System aufzustellen, und die Abweichungen iedes Einzelnen beizufügen; es ist nur Schade, daß er wie sonst so auch hier wenig historische Kritik und philosophischen Geist beweiset; was er liefert, ist ein wahres Chaos von unzusammenhängenden, ja widerstreitenden Behauptungen, welche oft mit denen Sätzen streiten, welche Einzelnen beigelegt werden. Wir wollen vers

Αριστιππε ακηκοοτος — μαθητης δε αυτε επιφανης Ποσειδωνιος — ην δε επι Αλεξανδρε. Suidas scheint den berühmten Stoiker Posidonius, der viel später lebte, mit einem jüngern aus Alexandrien zu verwechseln. Man vergleiche Diogenes Laert. VII. §. 38.

11) Der chronologischen Uebersicht wegen setzen wir die ganze Folge der cyrenaischen Schule hieher, wie sie Diogenes angiebt.

Aristipp

Arete, Aethiops, Antipater aus Cyrene und Synallus nach Euseb. Praep. Evang. XIV. 18.

Aristippus Metrodidactus — Epitimedes aus Cyrene

Theodorus Athens aus Cyrene — Parädates. Nach Suidas hörte er auch Aristipp wahrscheinlich den zweiten

Hegesias — Anniceris

versuchen, das allen Gemeinschaftliche im Zusammenhange darzustellen [11 b]).

I. Es giebt nur zwei Gemüthsbewegungen, (παθη) Vergnügen und Schmerz. Das erste entsteht, wenn das Gemüth auf eine sanfte, der Natur gemässe Art, Schmerz aber, wenn es auf eine der Natur widerstreitende Art afficirt wird. Zwischen beiden stehen zwei Zustände der Seele in der Mitte, wo sie weder angenehm (αηδονια) noch unangenehm (απονια) afficirt wird; aber weder das eine noch das andere ist eine wirkliche Bewegung der Seele. Durch das bloße Hören und Sehen entsteht noch keine Lust [12]).

II.

11 b) Nach dem Sextus Empiricus adverſ. Mathematic. VII. §. 11. theilten die Cyrenaiker die Ethik in fünf Theile το ηθικον διαιρεσιν εις τε τον περι των αιρετων και φευκτων, και εις τον περι παθων, και ετι εις τον περι των πρεξεων και ηδη τον περι των αιτιων, και τελευταιον εις τον περι των πιστεων. Wir haben zu wenig Data, um über dieſe Eintheilung ein Urtheil fällen zu können.

12) Diogenes Laert. II. §. 86. δυο παθη υφισαντο, πονον και ηδονην· την μεν λειαν κινησιν, την ηδονην· τον δε πονον, τραχειαν κινησιν. 90 μεσας τε καταστασεις ωνομαζον αηδονιαν και απονιαν. Die Erklärung von ηδονη und πονος gab zuerſt, wie es ſcheint, der zweite Ariſtipp, und ſie beruhete auf einer Vergleichung, welche er zwiſchen dem Zuſtand des Gemüths und der Meeresfläche anſtellte. Euſebius Praeparatio Evangel. XIV, c. 18. τρεις γαρ εφη καταστασεις ειναι περι την ημετεραν συγκρισιν· μιαν μεν, καθ' ην αλγουμεν, ομοιαν τω κατα θαλασσαν χειμων· ετεραν δε, καθ' ην ηδομεθα, τω λειω κυματι αφομοιουμενοι· ειναι γαρ λειαν κινησιν την ηδονην,

χρειω

II. Das Vergnügen und der Schmerz entspringt zwar vorzüglich aus dem Körper; allein es giebt doch auch einige angenehme und unangenehme Empfindungen, welche ihren Grund in der Seele haben. So gewähret der Wohlstand des Vaterlandes, so wie unser eigner Freude. Die Rückerinnerung an das genossene Vergnügen ist angenehm. Allein diese angenehme Empfindungen sind nicht zureichend zum Vergnügen; denn die Seele wird nur schwach von ihnen afficirt, und die Erinnerung derselben verschwindet nur zu bald [13]).

III. Daher behauptet das sinnliche Vergnügen einen Vorzug, vor dem geistigen, und der sinnliche Schmerz greift die Seele mehr an, als der geistige. Daher kommt es, daß man die Verbrechen mit Leibesstrafen ahndet [14]).

IV.

χριω παρεβαλλομενην ανεμω. την δε τριτην μεσην ειναι καταστασιν, καθ' ην ετε αλγουμεν, ετε ηδομεθα, γαληνη παραπλησιαν εσαν.

13) Diogen. II §. 89. ε πασας μεντοι τας ψυχικας ηδονας και αλγηδονας επι σωματικαις ηδοναις και αλγηδοσι γινεσθαι — αλλα μην εδε κατα μνημην των αγαθων η προσδοκιαν ηδονην φασιν αποτελεισθαι — εκλυεται γαρ τω χρονω το της ψυχης κινημα.

14) Diogenes II. §. 90. πολυ μεν τοι των ψυχικων τας σωματικας ηδονας αμεινους ειναι και τας οχλησεις χειρους τας σωματικας. οθεν και ταυτας κολαζεσθαι μαλλον τους αμαρτανοντας. Dieser Behauptung widerspricht das was Diogenes §. 87. anführt, μη διαφερειν τε ηδονην ηδονης, μηδε ηδειον τι ειναι welches aber gewiß nicht von Cyrenaikern behauptet werden konnte. Cicero Acad. Quaest. IV. c. 45.

Ari-

IV. Vergnügen ist der Zweck des Menschen, so wie jedes lebenden Wesens. Denn jedes lebendige Wesen strebet nach dem Angenehmen, und verabscheuet das Unangenehme. Die Natur hat den Trieb nach Vergnügen eingepflanzt, und er folgt demselben von Jugend auf, auch ehe die Vernunft den Entschluß dazu bestimmt. Und wenn der Mensch Vergnügen geniesset, so sind alle seine Wünsche befriediget [15]).

Der Mensch begehret das Vergnügen um sein selbst willen. Es ist also Zweck an sich. Der Inbegriff aller angenehmen auch der vergangenen und künftigen Vergnügungen, ist die Glückseligkeit. Auch diese ist ein Gegenstand des Wunsches, aber nicht um ihrer selbst, sondern um der einzelnen angenehmen Empfindungen willen, welche sie enthält [16]).

V. Die Verbindung und Zusammensetzung der angenehmen Empfindungen zu einem Ganzen, welches die Glückseligkeit ausmacht, ist äusserst

Aristippus quasi animum nullum habeamus, corpus solum tuetur.

15) Diogenes II. 87. και την μεν (ἡδονην) ευδοκητην πασι ζωοις· τον δε (πονον) αποκρεκικον. 88. πιςις δ' ειναι τε τελος ειναι την ἡδονην, το απροαιρετως ἡμας εκ παιδων οικειουσθαι προς αυτην, και τυχοντας αυτης μηδεν επιζητειν· μηδεν δε ἑτω φευγειν ὡς την εναντιαν αυτη αλγηδονα.

16) Diogenes Laert. §. 87. 88. τελος ειναι την κατα μερος ἡδονην· ευδαιμονιαν δε το εκ των μερικων ἡδονων συςημα, αἰς συναριθμουνται και αἱ παρεχωρικυιαι και αἱ μελλουσαι ειναι δε την μερικην ἡδονην δι' αυτην αἱρετην, την δ' ευδαιμονιαν, ε δι' αυτην, αλλα δια τας κατα μερος ἡδονας.

ferst schwer, weil die Ursachen der Empfindungen oft entgegengesetzte Folgen haben [17].)

V. Daher ist die Klugheit, so wie die Tugend überhaupt nothwendig; und sie ist zwar ein Gut, das aber keinen Werth an sich hat, sondern um der Folgen willen begehrungswerth ist [18].

VII. Der Weise ist kein Sclav seiner Leidenschaften, nicht dem Neide noch Aberglauben unterworfen. Denn das alles beruhet auf bloßem Wahne. Aber Furcht und Schmerz können ihn treffen; denn das sind Wirkungen der Natur [19].

VIII. Der Weise ist nicht immer im Besitz des Vergnügens, noch der Unweise immer von unangenehmen Gefühlen verfolgt. Aber im Durchschnitte ist das doch wahr, daß der Weise mehr Vergnügen, der Thor mehr Misvergnügen hat, und jenen kann eine einzige angenehme Empfindung wieder in den Besitz der Glückseligkeit setzen. Denn er setzt diese nicht sowohl in die Summe aller angenehmen Empfindungen, sondern in jedem einzelnen Moment des Lebens, den er angenehm zubringt. Ueberhaupt kann kein Uebel unglücklich machen, wenn es nicht ganz unerwartet und unvermuthet den Menschen überfällt [20].

IX.

17) Diogenes Laert. II. § 90.

18) Diogenes Laert. II. §. 91. την Φρονησιν αγαθον μεν ειναι λεγασιν, ε δι' εαυτην δε αιρετην, αλλα δια τα εξ αυτης περιγενομενα.

19) Diogenes Laert. II. §. 91. τον σοφον μητε φθονησειν μητε ερασθησεσθαι η δεισιδαιμονησειν. γινεσθαι γαρ ταυτα παρα κενην δοξαν· λυπησεσθαι μεντοι και φοβησεσθαι· φυσικως γαρ γινεσθαι.

20. Diog. Laert. II. §. 91. μητε τον σοφον παντα ηδεως ζην, μητε παντα φαυλον επιπονως, αλλα κατα-

IX. Der Mensch erkennet nichts als seine Empfindungen; und der einzige Maaßstab, nach welchem er über Gegenstände urtheilen kann. ist sein inneres Gefühl. Denn die Cyrenaiker interessirte bloß die Beziehung der Dinge auf den Zustand des Menschen, ob sie ihn angenehm oder unangenehm afficiren. Und dann haben sie ganz recht, wenn sie das Gefühl zum Kriterium der Wahrheit machten, da sie blos subjektive Wahrheit anerkennen [21]).

X. Es ist diesen Grundsätzen angemessen, wenn sie an keiner Wissenschaft Interesse nahmen, und von den drei Haupttheilen der Philosophie die Physik und Dialektik verwarfen, weil sie in denselben keine Beziehung auf das höchste Gut entdeckten. Jedoch ist es wahrscheinlich, daß nicht alle hierin übereindachten, und den Nutzen der Physiologie und Dialektik, selbst blos in Rücksicht auf ihren Begriff vom höchsten Gute, bald mehr bald weniger gelten liessen, da sie von einem so unsichern und willkührlichen Maaßstabe als die Entbehrlichkeit oder Unentbehrlichkeit einer Wissenschaft zum angenehmen Leben ist, ausgiengen, wobei noch dazu so viel auf Neigung oder Abneigung zum

κατα το πλησον. αρκει δε καν κατα μιαν τις προσπιπτουσαν ἡδεως επαναγη. Cicero Tuscul. Quaestion. III. c. 13. Cyrenaici non omni modo aegritudinem effici censent, sed insperato nec opinato malo.

21) Diogenes Laert. II. §. 92. τα παθη καταληπτα. Cicero Acad. Quaest. IV. c. 46. aliud (iudicium) Cyrenaicorum, qui praeter permotiones intimas nihil putant iudicii. c. 7. Quid de tactu et eo quidem, quem philosophi interiorem vocant, aut doloris et voluptatis, in quo Cyrenaici solo putant veri esse iudicium, quia sentiatur, c. 24.

zum wissenschaftlichen Studium ankommt. So konnten also einige sagen, Physiologie und Dialektik sey unnütz, weil jeder, der sich richtige Begriffe von dem Guten und Bösen gebildet habe, ohne Beihülfe jener Wissenschaften sich vom Aberglauben und der Furcht vor dem Tode befreien, und sich richtig ausdrücken könne. Andere hielten zwar die Logik für nützlich, verwarfen aber die Physiologie, weil ausser den Empfindungen nichts erkennbar sey [22]). Hierzu kommt noch, daß in dem Zeitraume von Aristipp bis auf die letzten Cyrenaiker manche Veränderung aus jenen Wissenschaften vorgieng, welche auf das Urtheil von dem Werthe und Nutzen derselben Einfluß haben konnte.

Darin stimmten die Cyrenaiker mit dem Epikur überein, daß sie das höchste Gut in dem Vergnügen und das höchste Uebel in dem Schmerz setzten, und den Genuß für den einzigen Zweck des Menschen erkannten. Allein in dem Begriff des Vergnügens entfernten sie sich von dem Epikur.

Die Cyrenaiker verstanden unter dem Vergnügen denjenigen angenehmen Zustand des Gemüths, welcher durch Afficirung entsteht; Epikur den Zustand des Gemüths, wo es weder angenehm noch unangenehm bewegt wird, sondern sich in

22) Diogenes Laert. II. §. 91. αφιξαντο δε και των φυσικων, δια την εμφαινομενην ακαταληψιαν· των δε λογικων, δια την ευχρηστιαν, ηπτοντο. Μελεαγρος δε εν τω δευτερω περι δοξων, και Κλειτομαχος εν τω πρωτω περι αιρεσεων φασιν αυτες αχρηστα ηγεισθαι το τε φυσικον μερος και το διαλεκτικον· δυνασθαι γαρ και ευ λεγειν και δεισιδαιμονιας εκτος ειναι, και τον περι τε θανατε φοβον εκφευγειν, τον περι αγαθων και κακων λογον εκμεμαθηκοτα. Sextus Empiricus adversus Mathematicos VII. §. 11. 15.

in einer gewissen behaglichen Ruhe befindet. Die Cyrenaiker achteten mehr auf die einzelnen angenehmen Empfindungen, Epikur auf den Zustand des Empfindens, auf die Stimmung des Gemüths, welche das Resultat aller einzelnen Gemüthsbewegungen ist. Die Griechen nennten jenes das Vergnügen der Empfindung (ἡδονη εν κινησει), dieses das Vergnügen der Ruhe (ἡδονη καταστηματικη) [23]). Die Cyrenaiker behaupteten nehmlich, die Abwesenheit des Schmerzes sey so wenig Vergnügen, als die Abwesenheit des Vergnügens deswegen ein Zustand der Lust sey; der Zustand, wo man weder Lust noch Unlust empfindet, sey nicht von dem Zustande des Schlafs verschieden [24]).

Es ist begreiflich, wie Aristipp und seine Nachfolger auf dieses System kam. Er legte sich die Frage vor: welches ist das Erwünschte für den Menschen? welches ist das Letzte (τελος) worauf alle seine Wünsche gehen? Die natürliche Antwort darauf ist Wohlseyn, wenn

23) Cicero Acad. Quaest. IV. c. 42. post Epicurus, cuius est disciplina nunc notior, neque tamen cum Cyrenaicis de ipsa voluptate consentiens. Diogenes Laert. II. §. 87. ἡδονην μεν τοι την τε σωματος, ἡν και τελος ειναι, καθα Φησι και Παναιτιος εν τω περι αἱρεσεων, ὁ την καταστηματικην ἡδονην, την επ' ανωρεσει αλγηδονων και οἱον ανοχλησιαν, ἡν ὁ Επικερος αποδεχεται, τελος ειναι Φασι. Eusebius Praeparat. Evang. XIV. c. 18.

24) Diogenes Laert. II. §. 89. ἡδε τε αλγεντος ὑπαιξαιρεσις δοκει αυτοις μη ειναι ἡδονη, ουδε ἡ ανηδονια αλγηδων· εν κινησει γαρ ειναι αμΦοτερα, μη ουσης της απονιας η της ἀηδονιας κινησεως· επει ἡ απονια ὁιονει καθευδοντος εξι καταστασις.

wenn man alles, was sich Menschen wünschen, in einem Ausdruck zusammenfassen will. Aber Jeder legt mehr oder weniger in diesen Ausdruck hinein, und bestimmt die Art des Wohlseyns, welche seiner Empfindungsart entspricht. Menschen von lebhaftem Temperamente leben und fühlen nur für den Augenblick; jedes Moment ihres Lebens sich in einem angenehmen Zustande zu befinden, ist ihr ganzer Wunsch. Die Vergangenheit und Zukunft ist ihnen fremde. Von dieser Gemüthsart waren die Cyrenaiker, und daher setzten sie ihre ganze Glückseligkeit nicht in dem angenehmen Zustande der Seele, sondern in dem sinnlichen Genuß jedes Augenblicks, in der successiven Reihe angenehmer Empfindungen.

Die Glückseligkeit, worin man sie auch setzen mag, für die Bestimmung des Menschen zu nehmen, diese Verwechselung ist um so eher möglich, wenn das Sittengesetz noch nicht deutlich entwickelt ist. Dieses hat keine Neigung auf seiner Seite, sondern fodert vielmehr strengen Gehorsam oft gegen die Neigung. Diese ziehet die Vernunft nur zu bald in ihr Interesse, daß sie einseitig ein Gesetz aufstellt, welches der sinnlichen Natur des Menschen schmeichelt, aber mit der vernünftigen streitet. Der Widerspruch wird nicht sogleich geahndet, oft erst nach mehreren Prüfungen, oder nachdem die Folgerungen, welche in den Grundsätzen liegen, mit strenger Consequenz entwickelt worden, in das gehörige Licht gesetzt. Dieses war auch hier der Fall.

Da in der menschlichen Natur der Trieb zur Glückseligkeit gegründet ist, so scheint es ganz vernunftmässig, sich dieselbe zum Zweck zu machen, und die Mittel dazu in ein System zu bringen. Auch würde sich nichts dagegen sagen lassen, wenn sie nicht durch eine Täuschung zum einzigen und letzten Zweck erhoben würde. Dieses that aber Aristipp und seine Nachfolger. Natürlich mußte nun die Tugend in den zweiten Rang zurücktreten, und dasjenige, was einen absoluten

Werth hat, wurde zu einem Mittel zur Befriedigung der Sinnlichkeit herabgewürdiget. Die Tugend hat nur einen Werth, weil sie Vergnügen bewirkt [25]).

Ungeachtet diese Unterordnung der Tugend, so viel als Zernichtung derselben ist, so diente sie doch dazu, diesem System den Schein der Vernunftmässigkeit zu geben und zu erhalten. Aber dieses Verhältniß ist unnatürlich, und diese Verbindung zwischen Tugend und Glückseligkeit ohne allen Grund. Es ist nicht erwiesen, daß die Tugend Glückseligkeit zur unmittelbaren Folge hat, oder daß es keine andere tauglichen Mittel zum Vergnügen giebt. Einige Nachfolger des Aristipp glaubten daher der Tugend ganz uud gar entbehren zu können, sie lehrten eine völlige Ungebundenheit von allen Gesetzen der Vernunft, und stellten daher den Eudämonismus in seiner wahren Gestalt consequent auf. Daher entsprang die Nebensecte der Hegesiaker und Theodoriker. Aber nun klärte sich auch der Widerspruch gegen die Vernunft, welcher in dem eudämonistischen System liegt, heller auf, und nöthigte den Anniceris, wieder einzulenken, und dem Cyrenaischen System die Gestalt zu geben, in welcher es der Stifter aufgestellt hatte, in welcher der Tugend doch wenigstens noch eine Stelle hinter der Glückseligkeit übrig gelassen war [26]).

Da

25) Cicero Officior. III. c. 33. Atque ab Aristippo Cyrenaici, atque Annicerii omne bonum in voluptate posuerunt, virtutemque censuerunt ob eam rem esse laudandam, quod efficiens esset voluptatis.

26) Strabo l. XVII. S. 857. ed. Casaub. Paris 1620. και Αννικερις, ὁ δοκων επανορθωσαι την Κυρηναϊκην αἱρεσιν και παραγειν αντ' αυτης την, Αννικερειαν.

Da nach diesem blaß eudämonistischen Systeme nur der Genuß der Gegenwart einigen Werth für den Menschen hat, und alles Interesse für ein künftiges Wesen aufgehoben, jede Aussicht auf das Uebersinnliche abgeschnitten ist, so ist es ganz eine natürliche Folge, daß der Glaube an Gott und Unsterblichkeit verschwinden mußte. Daher trat Theodor als öffentlicher Bestreiter des Glaubens an Gott auf.

Ein System, welches so sehr die Vernunft beschränkt, kann nie allgemeinen Eingang finden. Aber das Schlimmste war, daß es nicht einmal in sich selbst Bestand und Festigkeit hatte. Es kann keinem scharfsinnigen Forscher entgehen, daß die Natur den Menschen sehr schlecht bedacht habe, wenn sein einziger Zweck, blos Vergnügen, sinnlicher Genuß der Gegenwart ist, weil es unmöglich ist, ununterbrochen Vergnügen zu geniessen, und alle Unlust zu vermeiden. Diese Bemerkungen waren es, welche den Hegesias verleiteten, das menschliche Leben zu verwünschen.

Dieses sind die Hauptveränderungen, welche mit dem Cyrenaischen eudämonistischen System vorgingen. Da aber jeder von diesen drei Männern eine besondere Sekte stifteten, so wollen wir noch die Behauptungen jedes zusammenstellen, so viel dieses bei der Beschaffenheit der Materialien oder vielmehr Compilationen des Diogenes geschehen kann. Wir fangen mit dem Theodor an, weil er der Zeit nach vor dem Hegesias und Anniceris vorausgehet.

Theodorus.

Das erste, wodurch sich Theodorus auszeichnete, ist die scharfsinnige Entwickelung der Gründe gegen die Erkenntniß, welche wir ihm

nach wahrscheinlichen Gründen beigelegt haben. Theodor gehet von dem Satze aus, daß wir von unsern Empfindungen ein Bewußtseyn haben, daß wir aber daraus nicht auf die Beschaffenheit der Objekte schliessen können, welche die Empfindungen bewirkt haben. Daß wir etwas Weisses oder Süsses empfinden, können wir wohl behaupten, und es ist für uns unwiderlegliche Wahrheit und Gewißheit. Aber es wäre Anmassung zu behaupten, daß auch dasjenige, was diese Empfindungen bewirkt hat, weiß oder süß sey, weil es möglich ist, daß ein Objekt, welches nichts von diesen Eigenschaften an sich hat, diese Empfindungen hervorbringen kann [27]). Denn in manchen Augenkrankheiten erscheint alles blaß, gelb oder roth; und wer das Auge drückt, siehet, wie mancher Wahnsinnige, alles doppelt. So wie es nun Wahrheit ist, daß diese Menschen wirklich so afficirt werden, daß ihnen die Gegenstände auf die Art erscheinen, aber dennoch für falsch allgemein anerkannt wird, daß die Objekte, welche auf sie wirken, wirklich von der Beschaffenheit sind; so haben wir auch guten Grund anzunehmen, daß wir ausser unsern Empfindungen nichts erkennen können [28]).

Wir

27) Sextus Empiricus VII. adverſ. Mathem. §. 191. Φασιν αν οἱ Κυρηναϊκοι κριτηρια ειναι τα παθη και μονα καταλαμβανεσθαι και αδιαψευστα τυγχανειν· των δε πεποιηκοτων τα παθη μηδεν ειναι καταληπτον, μηδε αδιαψευστον. ὁτι μεν γαρ λευκαινομεθα, Φασι, και γλυκαζομεθα, δυνατον λεγειν αδιαψευστως και αληθως και βεβαιως ανεξελεγκτως. ὁτι δε το εμποιητικον τε παθους λευκον εστιν η γλυκυ εστιν, ουκ οἱον τ' αποφαινεσθαι. εικος γαρ εστι και ὑπο μη λευκε τινα λευκαντικως δικτεθηναι, και ὑπο μη γλυκεως, γλυκανθηναι.

28) Sextus Empiric. VII. §. 192. 193.

Wir ſtellen alſo entweder unſere eigenen Veränderungen vor, oder auch dasjenige, was ſie hervorbringt. Im erſten Falle iſt alles, was wir uns vorſtellen, wahr und erkennbar: im zweiten alles falſch und unerkennbar. Denn, wenn wir afficirt werden, ſo wird wohl die Veränderung, die dann vorgehet, aber weiter nichts zum Bewußtſeyn gebracht. Das Aeuſſere, was die Veränderung hervorbringt, kann zwar Etwas ſeyn, aber es wird nicht von uns vorgeſtellt. Wir ſtellen alſo bloß unſere eigenen Veränderungen vor [29]). Unſere eignen Empfindungen erkennen wir; von äuſſern Objekten wiſſen wir nichts; in Anſehung jener irren wir nie; in Anſehung dieſer ſchwanken wir in beſtändiger Ungewißheit hin und her. Denn die Seele iſt zu unmächtig, die äuſſern Objekte zu erkennen, und bei Verſchiedenheit der Lagen und Verhältniſſe, der Entfernungen, der Bewegungen und Veränderungen und noch weit mehrerer andern Modificationen das objectiv Wahre auszumitteln [30]).

29. Sextus Empiric. VII. §. 193. 194. ὁθεν ητοι τα παθη φαινομενα θετεον, η τα ποιητικα των παθων. και ει μεν τα παθη φαμεν ειναι φαινομενα, παντα τα φαινομενα λεκτεον αληθη και καταληπτα. ει δε τα ποιητικα των παθων προσαγορευομεν φαινομενα, παντα εϛι τα φαινομενα ψευδη και παντα ακαταληπτα. το γαρ περι ἡμας συμβαινον παθος ἑαυτϛ πλεον ϰδεν ἡμιν ενδεικνυται. ενθεν και ει χρη τ' αληθη λεγειν, μονον το παθος ἡμιν ϵϛι φαινομενον· το δ' εκτος και τϛ παθϛ ποιητικον ταχα μεν ϵϛιν ον, ϰ φαινομενον δε ἡμιν.

30) Sextus Empiricus VII. §. 195. κϰ ταυτη περι μεν τα παθη ταγε οικεια παντες ϵϛμεν απλανεις· περι δε το εκτος ὑποκειμενον παντες πλανωμεθα.

Es giebt daher kein allgemeines Kriterium der Wahrheit, obgleich allgemeine Ausdrücke für die Urtheile. Alle Menschen nennen etwas weiß und süß. Man würde sich aber irren, wenn man

θα· καὶκεινα μεν εϛι καταληπτα, τϛτο δε ακαταληπτον, της ψυχης παυ ασθενες καθεϛωσης προς διαγνωσιν αυτε, παρα τες τοπες, παρα τα διαϛηματα, παρα τας κινησεις, παρα τας μεταβολας, παρα αλλης παμπληθεις αιτιας. Man siehet hier die ersten Spuren von den Pyrrhonischen Zweifelsgründen, die einen leicht auf den Gedanken bringen könnten, als wenn Sextus das Raisonnement mit den Pyrrhonischen Sätzen ausgeschmückt habe. Allein, da Plutarch im Grunde eben das von den Cyrenaikern sagt, so erhält die Vermuthung, daß diese Gründe gegen die Erkenntniß, mit den Pyrrhonischen aus einer gemeinschaftlichen Quelle abstammen, ein neues Gewicht. Wir setzen die Stelle des Plutarchus her. adverſ. Coloten. S. 1120. γλυκαινεϛθαι γαρ λεγεϛι καὶ πικραινεϛθαι καὶ Φωτιζεϛθαι καὶ σκοτιζεϛθαι, των παθων τϛτων ἑκαϛε την ενεργειαν οικειαν εν αὐτῳ και απεριϛπαϛον εχοντος· ει δε γλυκυ το μελι, και πικρος ὁ θαλλος, και ψυχρα ἡ χαλαζα, και θερμος ὁ ακρατος, και σκοτεινος ὁ της νυκτος αηρ, ὑπο πολλων αντιμαρτυρεισθαι, και θηριων και πραγματων και ανθρωπων, των μεν δυσχεραινοντων, των δε προσιεμενων την θαλλιαν· και αποκαομενων ὑπο της χαλαζης, και καταψυχομενων ὑπο οινε, και του ἡλιου αμβλυωττοντων, και νυκτωρ βλεποντων· ὁθεν εμμενεσα τοις παθεϛιν ἡ δοξα διατηρει το αναμαρτητον, εμβαινεσα δε και πολυπραγμονεσα τῳ κρινειν και αποφαινεσθαι περι των εκτος, αὐτην τε πολλακις ταρασσει, και μαχεται προς ἑτερας απο των αυτων ενεντια παθη και διαφορας φαντασιας λαμβανοντας.

man glaubte, daß es etwas Weisses und Süsses für alle Menschen gebe. Denn jeder ist sich nur seiner eignen Empfindung bewußt. Da nun keiner des andern Empfindung hat, so weiß auch keiner von dem andern, ob er von einem Objekte auf dieselbe Weise afficirt werde. Da also keine Empfindung objektiv allgemein ist, so ist es um so mehr Uebereilung, zu sagen: was mir so erscheint, das erscheint auch einem andern so, da schon aus den Abweichungen der Empfindungen, welche durch krankhafte Beschaffenheiten in den Organen entstehen, höchst wahrscheinlich wird, daß auch natürliche Verschiedenheiten in dem Bau derselben Einfluß auf die Beschaffenheit der Empfindungen haben [31]).

Die Empfindungen sind daher nicht nur der letzte Bestimmungsgrund der Wahrheit unserer Vorstellungen, sondern auch unserer Handlungen. Denn was angenehm ist, ist auch gut, und das Unangenehme, böse. Die Folge von jenem ist Lust, von diesem Unlust. Die Klarheit der Empfindungen und ihre Angemessenheit zu unserm Zustande ist das

31) Sextus Empiric. VII. §. 195-198. ενθεν δε κριτηριον Φασιν ειναι κοινον ανθρωπων· ονοματα δε κοινα τιθεσθαι τοις κριμασι. λευκον μεν γαρ τι και γλυκυ καλεσι κοινως παντες, κοινον δε τι λευκον η γλυκυ ουκ εχουσιν· εκαστος γαρ τα ιδια παθη αντιλαμβανεται. το δε ει τουτο το παθος απο λευκου εγγινεται αυτω και τω πελας, ουτ' αυτος δυναται λεγειν, μη αναδεχομενος το του πελας παθος, ουτε ὁ πελας, μη αναδεχομενος το εκεινου. μηδενος δε κοινα παθη περι ἡμας γινομενα, προπετες εστι το λεγειν, ὁτι το εμοι τοιον Φαινομενον, τοιον και τω παρεστωτι Φαινεται.

Princip, nach welchem man sich in dem ganzen Leben richtet [32]).

II. Theodor behauptete eine Art von Indifferenz, welche eine Folge der Pyrrhonischen Zweifel war [33]). Wenn man mit diesem Factum, welches durch Gründe der Wahrscheinlichkeit und historische Zeugnisse begründet ist, die Sätze vergleicht, welche Diogenes von Laerte als Behauptungen der Theodorischen Sekte anführt, so findet man sich in einiger Verlegenheit, wie man sich aus dem Labyrinthe herausfinden soll. Denn es sind lauter Sätze, die sich widersprechen. Denn so behaupten sie z. B. Klugheit und Gerechtigkeit sey gut, Unklugheit und Ungerechtigkeit böse; Lust und Unlust weder böse noch gut, sondern gleichgültig

32) Sextus Empiric. VII. §. 199. 200. των γαρ παθων τα μεν εσιν ήδεα τα δε αλγεινα, τα δε μεταξυ. και τα μεν αλγεινα, κακα Φασιν ειναι, ών τελος αλγηδων· τα δε ήδεα, αγαθα, ών τελος εσιν αδιαψευστον, ήδονη· τα δε μεταξυ, ουτε αγαθα ουτε κακα, ών τελος, το ουτε αγαθον, ουτε κακον. όπερ παθος εσι μεταξυ ήδονης και αλγηδονος. παντων ουν των οντων τα παθη κριτηρια εσι κοι τελη, ζωμεν δε, Φασιν, έπομενοι τουτοις, εναργειά τε και ευδοκησει προσεχοντες, εναργειά μεν κατα τα αλλα παθη· ευδοκησει δε, κατα την ήδονην.

33) Suidas voce Θεοδωρος und Σωκρατης. Θεοδωρος, ό επικλην Αθεος, ός ηκροασατο Ζηνωνος τε Κιτιεως· διηκουσε δε και Βρυσωνος και Πυρρωνος τε Εφεκτικε και αδιαφοριαν δοξαζων και παραδιδους, αίρεσιν ιδιαν ευρε, ήτις Θεοδωρειος εκληθη. Nach dem Diogenes II. §. 97. war keine Abweichung zwischen den Behauptungen der Theodorier und des Theodorus.

tig [34]). Mit der ersten Behauptung streitet aber die folgende: der Weise würde zur schicklichen Zeit d. h. wenn es ihm Vortheil bringe, stehlen, Tempel berauben, ehebrechen, öffentlich der Liebe pflegen. Denn alles das sey, wenn man die Meinung wegnehme, nicht schändlich [35]); mit der zweiten aber der Satz: der Erfolg der Klugheit ist Vergnügen, der Unklugheit Mißvergnügen [36]). Denn wenn die Gerechtigkeit ein Gut ist, wie könnte das, was sie bewirkt, gleichgültig seyn? Und wie soll man endlich mit dem allen dasjenige reimen, was Phavorinus beim Stobäus vom Theodor anführt: Ein Weiser hat keine hinreichende Ursache, sein Leben zu verkürzen, denn dieses thut man nur wegen der Unfälle des Lebens. Wer aber überzeugt ist, daß nichts gut ist, als Rechtschaffenheit, und nichts böse, als das Schändliche, kann nicht auf diese Weise handeln [37]).

Hat

34) Diogenes Laert. II. §. 98. τελος δ' υπελαμβανε χαραν και λυπην, την μεν επι Φρονησει, την δε επι αΦροσυνη. αγαθα δε. Φρονησιν και δικαιοσυνην· κακα δε τας εναντιας εξεις· μεσα δε, ηδονην και πονον.

35) Diogenes Laertius II. §. 99. κλεψειν τε και μοιχευσειν και ιεροσολησειν εν καιρῳ. μηδεν γαρ ειναι τετων αισχρον Φυσει, της επ' αυτοις δοξης αιρουμενης, ἡ συγκειται ἑνεκα της των αΦρονων ευτοχιης.

36) Man vergleiche die Note 34.

37) Stobaeus Sermon. CXVIII. Θεοδωρος μεν γαρ ὁ Κυρηναιος εδεμιαν ικανην προΦασιν εΦασκεν ειναι τῳ σοΦῳ προς την τε βιε καταλυσιν, και το, τε

(γε)

Hat hier Diogenes die Behauptungen mehrerer Anhänger unter einander gemengt? Oder hat er mehrere Theodore mit einander verwechselt, so wie es dem Suidas ging, da er berichtet, Theodor der Atheiste, habe den Sokrates gehört, wo er ihn wahrscheinlich mit dem Mathematiker gleiches Namens verwechselt hat [38]). Oder ist sein Text verdorben? Oder ist endlich dem Theodorus das Unglück begegnet, daß seine Behauptungen mißverstanden und verdrehet worden, und wollte er das vielleicht andeuten, wenn er sagte: er gebe seine Lehren mit der rechten Hand, und seine Zuhörer empfingen sie mit der linken? [39]) Diese Fragen scheinen nicht sehr leicht zu beantworten, da unsere Notizen von diesem Manne so sehr fragmentarisch sind. Da indessen das Ansehen des Phavorinus nicht von so großem Ansehen ist, und die Sätze, welche Diogenes anführt, sowohl unter sich, als mit dem, was wir sonst vom Theodor wissen, übereinstimmen, wenn man sie recht erklärt, so hoffen wir alle Schwierigkeiten durch Hülfe der Exegese zu heben.

Theo-

(38) ακουσθον ἁτως ἑωρκ. το γαρ καταφρονουντα των ανθρωπινων συμπτωματων, ὑπ' αυτων εκ τυχης γιγνεσθαι, πως κυβερνητικον τω μονον μεν το καλον αγαθον, μονον δε αισχρον το κακον ειρηκοτι. Das Κυθηρειος könnte fast auf die Vermuthung führen, daß hier von einem andern Theodor die Rede ist, wenn es nicht einem Schreibfehler zu ähnlich sähe. Aber es ist einleuchtend, daß hier keine eigene Behauptung des Theodorus, sondern nur ein Urtheil über einen andern, der das letzte behauptet hatte, vorkommt.

38. Suidas voce Σωκρατης.

39) Plutarchus de animi tranquillitate S. 467. Θεοδωρος μεν γαρ ὁ κληθεις αθεος ελεγε, τη δεξια τους λογους ορεγοντος αυτου, τη αριστερα δεχεσθαι τους ακροωμενους.

Theodor behauptete also mit den übrigen Cyrenaikern: das Vergnügen (χαρα) sey das letzte Ziel des Menschen, so wie Misvergnügen (λυπη) das größte Uebel. Er unterschied aber, wie es scheint, davon die angenehme und unangenehme Empfindung (ἡδονη, πονος) vielleicht so, daß er unter Vergnügen und Misvergnügen den fortdauernden Zustand der Lust und Unlust, unter den letzten aber nur einzelne Empfindungen verstand. Da es ungewiß ist, ob nicht eine einzelne angenehme Empfindung unangenehme Folgen haben, und Unlust zuletzt in Lust ausgehen werde, so konnte er sagen, daß Lust und Unlust Mitteldinge, d. i. weder gut noch böse wären.

Mit der Behauptung, daß das Vergnügen das einzige Gut, und Misvergnügen das einzige Uebel sey, hängt der Satz, daß moralische Vorschriften und Unterschiede der Handlungen keinen Grund in der menschlichen Natur haben, so genau zusammen, daß man sie dem Theodor auch ohne weitere historische Zeugnisse beilegen könnte. Nun aber führt Suidas ausdrücklich an, daß er Indifferentismus behauptet habe, ohne zu bestimmen, worin oder in wie ferne. Wenn man diese Aussage mit den oben angeführten Sätzen aus Diogenes vergleicht, so wird man kaum anstehen können, es von dem moralischen Indifferentismus zu verstehen, welches so viel ist, als gänzliche Leugnung der moralischen Gesetzgebung. Nun lassen sich auch noch die übrigen Widersprüche vereinigen.

Der Unterschied zwischen gerechten und ungerechten, erlaubten und unerlaubten Handlungen beruhet nur auf Meinungen oder positiven Anordnungen, welche den Zweck haben, unkluge Menschen im Zaume zu halten. Der Staat hat nehmlich zur allgemeinen Sicherheit gewisse Handlungen verboten, und Strafe auf ihre Begehung gesetzt. Die Klugheit erfodert, diese positiven Gesetze, der unangenehmen Folgen wegen zu beobachten und sich als einen äusserlich rechtlichen Mann zu betragen. Diese Gerechtigkeit

keit oder die Beobachtung der positiven Gesetze ist eine Art der Klugheit, weil man durch sie unangenehme Folgen vermeidet, und in so weit ein Gut [40]). Der kluge Mann hält sich doch nur so lange an diese Gesetze gebunden, als er nicht sicher vor den Strafen ist: er kann sich aber in solchen Lagen befinden, wo er sie ohne Gefahr übertreten kann.

Mit diesen unmoralischen Sätzen stimmt denn auch das folgende zusammen. Freundschaft ist ein Unding. Denn sie kann weder unter klugen noch unklugen Menschen bestehen. Die letzten wissen keinen Gebrauch von derselben zu machen, der Nichtgebrauch hebt aber die Sache selbst auf. Die Klugen können aber der Freundschaft entbehren. — Der angesehene Mann handelt vernünftig, wenn er für das Vaterland sein Leben nicht hingiebt; denn warum sollte er zum Besten der Thoren seinen Verstand verleugnen? Sein Vaterland ist die Welt [41]). Schöne Knaben und Weiber haben keine andere Bestimmung als die Befriedigung der sinnlichen Lust eines Andern, und es ist erlaubt, sie zu dieser Absicht zu gebrauchen [42]).

III. Theodorus und seine Schüler Evhemerus und Bion Boristhenites sind bekannt als Got-

40) Einen ähnlichen Gedanken führt Diog. Laert. II. §. 93. als allgemeine Behauptung der Cyrenaiker an, was er aber wohl nicht ist, ob er gleich in den Grundsätzen liegt. μηδεν δε ειναι φυσει δικαιον η καλον η αισχρον, αλλα νομω και εθει. ὁ μεν τοι σπουδαιος ουδεν τουτων πραξει δια τας επικειμενας ζημιας και δοξας.

41) Diog. Laert. II. §. 98.

42) Diogenes Laert. II. §. 99. 100. Aehnliche laxe Grundsätze hatte Bion. Diogenes IV. §. 49.

Gottesleugner [43]). Ungeachtet sie hauptsächlich wohl nur die Volksgötter bestritten, und zeigten, daß sie nichts als Menschen gewesen, welche die abergläubische Verehrung gegen das Alterthum vergötterte, so ist doch nach andern Grundsätzen kaum zu erwarten, daß sie, bei denen der Sinn für Moralität durch Vernünfteleien so ganz unterdrückt worden war, noch einiges Interesse für reinere Religionsideen behalten hätten. Denn was für ein Interesse das Daseyn einer Gottheit zu glauben, läßt sich bei Menschen nur vermuthen, die keinen andern Zweck des Lebens kennen, als bloß den angenehmen Genuß der Gegenwart, und die, erfüllt von Egoismus, jeden edlern Zug des Menschen zu vertilgen suchten. Ungeachtet daher in Ermangelung der Schriften dieser Männer (denn nur einige Fragmente vom Evhemerus haben sich erhalten) und bei der Unzuverlässigkeit der Urtheile der Alten die Sache nicht mit historischer Gewißheit entschieden werden kann, so sind doch die wahrscheinlichen Gründe für den Atheismus dieser Männer überwiegend. Denn erstlich stimmen die meisten historischen Zeugnisse der ältesten Schriftsteller dahin, daß sie den Glauben an eine Gottheit überhaupt bestritten haben [44]). Zweitens die Kirchenväter sind es hauptsäch-

43) Diogenes Laert. II. §. 97. Plutarch. de phyſ. decret. Philoſoph. I. c. 7. Cicero de Nat. Deor. 1. c. 1, 42. Sextus adverſ. Phyſic. IX. §. 51.

44) Diogenes Laert. II. §. 97. ην δε ὁ Θεοδωρος πανταπασιν αναιρων τας περι θεων δοξας. και αυτε περιετυχομεν βιβλιῳ επιγραφομενῳ περι θεων και ευκαταφρονητῳ, εξ ὡ φαιν Επικερον τα πλειςα λαβοντα ειπειν. Die Hauptstelle ist aber Plutarchus adverſus Stoicos. Tom. II. S. 1075, woraus man siehet, daß Theodor zum wenigsten darum das Daseyn einer Gottheit leugnete, weil er

sächlich, welche von ihnen günstiger urtheilen, und behaupten, daß ihre Angriffe nur gegen die Volksgötter gerichtet waren. Allein die Quelle und die Tendenz dieser gelindern Beurtheilung ist zu sichtbar, als daß man darauf sehr fussen könnte. Es ist nicht sowohl Gutmüthigkeit, die ihrem Herzen Ehre macht, wie ein neuerer Schriftsteller urtheilte, als Partheylichkeit und Einseitigkeit, was sie zu diesem Urtheil verleitete [45]). Wir halten uns übrigens nicht dabei auf, da die Gründe, womit sie den religiösen Glauben bestritten, die des Theodorus und die historischen des Evhemerus ausgenommen, nicht bekannt sind.

Hegesias.

Man siehet in den wenigen Bruchstücken von Hegesias Behauptungen, bald Uebereinstimmung mit Theodorus Grundsätzen, bald die Spuren des eignen Denkens. Daß der einzige Zweck des Menschen das Vergnügen sey, nahm er mit den übrigen Cyrenaikern an, und folgerte daraus richtig, daß die einzige Triebfeder aller Handlungen Eigen-

er sich unter Gott, ein ewiges, unvergängliches Wesen dachte, dieses aber für unmöglich hielt; οι γ' αν αθεοι προσαγορευθεντες ἑτοι Θεοδωροι και Διαγοραι και Ἱππωνες αν ετολμησαν ειπειν το θειον, ὁτι Φθαρτον ἐστιν· αλλ' αν επιξευσειν, ὡς ἐστι τι ἀΦθαρτον· τα μεν αΦθαρτα την ὑπαρξιν μη απολειποντες, τα θεα δε την ὑπολη-ψιν Φυλαττοντες.

45) Clemens Alexandrin. Protreptico. conferat. Petr. Petit Miscellan. Observ. I. c. 2. Nicht so günstig urtheilen Minucius Felix Octav. c. 8. Lactantius I. c. 12, und mehrere

Eigennutz ist; daß Wohlwollen, Freundschaft und Wohlthätigkeit keinen Werth an sich haben, und nur erst für den etwas werden, der Vortheile davon hat [46]). Auch gehört ohne Zweifel die Behauptung hieher, daß nichts von Natur angenehm oder unangenehm sey. Denn dies ist nur eine Beschaffenheit der Empfindungen, welche nicht auf natürliche Eigenschaften der Dinge, sondern meistentheils auf Seltenheit, Bekanntschaft oder Unbekanntschaft, auf Ekel und Ueberdruß beruhn. Denn die Sinne geben nichts Zuverlässiges von den Dingen zu erkennen, und Wahrscheinlichkeit ist die einzige Richtschnur, nach der man handeln kann [47]). Auch trägt Armuth oder Reichthum, Sclaverei oder Freiheit, Unadel oder Adel, Schande oder Ruhm nichts zur Lust oder Unlust bei. Der Reiche hat als Reicher kein feineres Gefühl von Wollust als der Arme [48]).

Aber darin wich Hegesias von den übrigen Cyrenaikern ab, daß er die Erreichung des höchsten Guts, wenn man es bloß in einen durchgängig angenehmen Zustand setzt, für unmöglich hielt; denn der Kör-

46) Diogenes Laert. II. §. 93. οἱ δὲ Ἡγησιακοι λεγομενοι σκοπὸς μεν εἰχον τὸς αὐτὸς, ἡδονὴν καὶ πονον. μητε δε χαριν τι εἰναι μητε Φιλιαν, μητε εὐεργεσιαν· διὰ τὸ μη δι' αὐτα ταυτα αἱρεισθαι ἡμας αὐτα, ἀλλα διὰ τὰς χρειας αὐτους, ὧν αποντων μηδ' ἐκεινα ὑπαρχειν.

47) Diogenes Laert. II. §. 94. Φυσει τε ἀδεν ἡδυ η ἀηδες ὑπελαμβανον. διὰ δε σπανιν η ξενισμον η κορον, τὸς μεν ἡδεσθαι, τὸς δ' ἀηδως ἐχειν. §. 95. ἀιρεῖ δε καὶ τὰς αἰσθησεις ἐκ ἀκριβασας τὴν ἐπιγνωσιν, τῶν τ' εὐλογως Φαινομενων (oder nach Casaubons Verbesserung τὸ τ' εὐλογως Φαινομενον) παντα πρατειν.

Körper sey vielen Krankheiten und andern Zufällen unterworfen, wobei das Gemüth zugleich mit leide, und im Besitz der Glückseligkeit gestört werde. Die meisten Wünsche und Hofnungen der Menschen werden von dem Zufalle vereitelt. So viel auch der kluge Mann zu seiner eignen Glückseligkeit beiträgt, so ist doch das alles nichts in Vergleichung mit dem, was er sich vorstellt und erwartet [49]). Diese Bemerkungen sind so richtige Folgerungen aus dem Eudämonismus, wenn er ganz rein und ohne alle Nebenrücksichten entwickelt wird, daß man sich wundern müßte, daß sie nicht allen Vertheidigern desselben eingeleuchtet haben, wenn dieses Phänomen nicht durch die so gewöhnliche Inconsequenz der Menschen erklärbar würde. Sie konnten um so weniger dem Hegesias entgehen, wenn er über die Möglichkeit und Erreichbarkeit des letzten Naturzwecks der Menschen, der Glückseligkeit nachdachte, je weniger sein Geist durch die Aussicht auf ein künftiges Leben zur Inconsequenz verleitet war, und je mehr er durch den Egoismus den Menschen zu einem beschränkten und abhängigen Wesen gemacht hatte. Aber anstatt daß diese Bemerkung den Hegesias auf den Gedanken hätte führen müssen, daß man sich in der Bestimmung des letzten Zwecks geirrt haben könne, gerieth er vielmehr darauf, die Natur anzuklagen, daß sie dem Menschen mit der einen Hand entziehe, was sie ihm mit der andern angeboten habe. Das menschliche Leben, sagte er, ist ein blosser Traum. Die Glückseligkeit ist ein Unding, das in der Wirklichkeit nicht anzutreffen ist. Der Tod

48) Diogenes Laert. II. §. 94.

49) Diogenes Laert. II. §. 94. την ευδαιμονιαν ὁλως αδυνατον ειναι· το μεν γαρ σωμα πολλων αναπεπλησθαι παθηματων, την δε ψυχην συμπαθειν τω σωματι και ταρατ̃εσθαι. την τε τυχην πολλα των κατ' ελπιδα κωλυειν.

Tod iſt dem Leben vorzuziehen [50]). Nur für den Thoren hat das Leben noch einigen Werth; für den Weiſen iſt es etwas ſehr Gleichgültiges [51]). Denn der Weiſe iſt glücklicher in der Vermeidung des Böſen als in der Wahl und Erreichung des Guten. Er muß ſich daher mehr darauf beſchränken, ohne Mißvergnügen und Beſchwerde als mit Vergnügen zu leben; dieſes kann er nur dadurch erreichen, daß er in Anſehung der Urſachen des Vergnügens gleichgültig denkt [52]). Durch das Letzte nähert ſich Hegeſias dem Epicurismus, er verbindet aber damit die Indifferenz in Rückſicht auf die Urſachen des Vergnügens.

Anniceris.

Die Verbeſſerung, welche Anniceris mit dem Cyrenaiſchen Syſtem vornahm, hat nicht viel zu bedeuten. Nicht den Grundirrthum deſſelben entdeckte er, ſondern ſetzte nur dem Egoismus, welcher unzertrennlich mit dem Eudämonismus verbunden iſt, mehr als gutmüthiger als

50) Diog. Laert. II. §. 94. ὡςε δια τχυτα ανυπαρκτον την ευδαιμονιαν ειναι, την τε ζωην. και τον θανατον αἱρετον.

51) Diog. Laert. II. §. 95. και τω μεν αφρονι το ζην λυσιτελες ειναι· τω δε φρονιμω, αδιαφορον.

52) Diogenes Laert. II. §. 95. τον τε σοφον εχ ἑτω πλεονασειν τη των αγαθων αἱρεσει, ὡς εν τη των κακων φυγη, τελος τιθεμενον το μη επιπονως ζην μηδε λυπηρως. ὁ δη περιγινεσθαι τοις αδιαφορησασι περι τα ποιητικα της ηδονης.

consequenter Philosoph mehrere Grenzen, als Hegesias und Theodor. Er wollte nicht, daß Freundschaft, Wohlwollen und Patriotismus zernichtet würden, sondern suchte diese mit der Glückseligkeitslehre wieder zu vereinigen. Vergnügen blieb auch hier noch immer der Hauptzweck und die letzte Triebfeder alles Handelns. Der Weise, sagte er, würde, auch wenn er beschwerliche Arbeiten, z. B. für sein Vaterland übernähme, durch den Genuß eines kleinen Vergnügens seine Glückseligkeit behaupten; er werde die Freundschaft auch dann noch schätzen, wenn sie ihm auch keinen Vortheil mehr bringe, bloß wegen der Empfindung des Wohlwollens, die zu seinem Vergnügen gereiche; er werde um deswillen auch für seinen Freund willig manches Unangenehme dulden [53]).

Durch alle diese Veränderungen, welche wir bisher in der Ordnung, wie sie nach wahrscheinlichen Gründen auf einander gefolgt seyn mögen, angegeben haben, näherte sich das Cyrenaische System endlich dem Epicuräischen, dem es zuletzt völlig Platz machte. Dieses letzte war in der That von der Beschaffenheit, daß es mehr Anhänger anlocken mußte. Es schmeichelte nicht weniger den Sinnen, als das Cyrenaische; und schien mehr in Einverständniß der Vernunft zu seyn, es versprach mehr Einsicht in die Natur der Dinge. Alles dieses gereichete ihm zur Empfehlung bei der großen Menge. Daher hörte die Cyrenaische Sekte bald auf [54]). Auch noch eine andere Ursache trug ebenfalls bei, um sie in Vergessenheit zu bringen. Wir haben gesehen, wie die letzten Cyrenaiker gleich dem Pyrrho gegen die Erkennbarkeit der Dinge zu disputiren anfingen.

Die

53) Diogenes Laert. II. §. 96. οἱ δ' Αννικέρειοι τα μεν αλλα κατα ταυτα τετοις. απελιπον δε και Φιλιαν εν βιῳ καὶ χαριν καὶ προς γονεας τιμην, καὶ ὑπερ πατριδος τι πραξειν. ὁθεν δια ταυτα καν οχλησεις αναδεξηται ὁ τοφος, εδεν ἧττον ευδαιμονησει, καν ολιγα ἡδεα περιγενηται αυτῳ. §. 97.

Die academiſche Schule hatte ſeit dem Arceſilas eben dieſes zu ihrem Hauptzwecke gemacht, und der Scharfſinn, mit welchem ſie dies ins Werk ſetzte, der Ruhm, den ſie dadurch erlangte, verdunkelte alle andere Sekten.

Vierter Abſchnitt.

Philoſopheme der Megariker.

Bei dem erſten Anblick fällt uns ein groſſer Contraſt zwiſchen den Cynikern und Cyrenaikern und zwiſchen den ſogenannten Megariſchen Philoſophen, zu welchen wir jetzt fortgehen, in die Augen. Jene beſchäftigten ſich bloß mit der menſchlichen Glückſeligkeit und den Mitteln derſelben, was dazumal den Inhalt der Ethik ausmachte; innerhalb dieſer war der Kreis ihres Wiſſens beſchränkt, und auſſer dieſem durchſtreiften ſie ſelten die angrenzenden Provinzen. Die Megariker hingegen intereſſirten ſich mehr für die Dialektik, die Wiſſenſchaft des Denkens, und fanden ein Wohlgefallen an Sophiſtereien und Trugſchlüſſen. Auſſer einigen ſpeculativen Unterſuchungen, finden wir nicht, daß ſie ſich mit der Phyſiologie und Ethik beſchäftiget hätten, zum wenigſten gründete ſich darauf ihr Ruhm nicht, wenn gleich unter ihnen einige waren, welche durch ihren Charakter und ihre

54) Cicero Academ. Quaeſt. IV. c. 42. quorum princeps Ariſtippus, qui Socratem audierat, unde Cyrenaici; poſt Epicurus, cuius eſt diſciplina nunc notior. Officior. III. c. 33. quibus (Cyrenaicis) obſoletis, floret Epicurus, eiusdem fere adiutor auctorque ſententiae.

Lebensweisheit eine Stelle neben dem Sokrates verdienen [1]).

Jedoch findet auch wieder eine Aehnlichkeit zwischen diesen Philosophen statt, daß, so wie die Cyniker zum Theil noch mehr aber einige Cyrenaiker, so auch die Megariker darauf ausgingen, andere in die Enge zu treiben. Ihre ganze Dialektik schien keinen andern Zweck zu haben, als mit andern zu streiten, und sie durch verfängliche Fragen und Sophistereien in Verlegenheit zu setzen. Die Lebhaftigkeit des Griechen machte ihn schon geneigt zu gesellschaftlichen Unterhaltungen, und daher wurden auch die meisten wissenschaftlichen Untersuchungen gesprächweise abgehandelt. Dieser Geist begünstigte auch Disputationen und Streitigkeiten. Aber das Disputiren, ohne einen bestimmten Zweck zu haben, das Streiten ohne die Absicht einen Gegenstand dadurch mehr ins Licht zu setzen, war doch den Griechen etwas auffallend; daher wurden diese Megarische Philosophen nicht allein vorzugsweise Dialektiker, sondern auch Eristiker genannt, welches Beiwort eben keine lobenswürdige Eigenschaft ausdrückte [2]). Ja selbst, Timon, der mit so wenig Schonung den dogmatischen Dünkel an allen Philosophen, einige Eleatiker ausgenommen, züchtigte, konnte so wenig diese Streitsucht billigen, daß er vielmehr dem Stifter der megarischen Schu-

1) Diogenes Laertius führt II. §. 108. vom Euclides, und §. 120. vom Stilpo Titel von Schriften, wahrscheinlich Dialogen an, welche zum Theil moralische Gegenstände scheinen gehabt zu haben.

2) Diogenes Laert. II. §. 106. και οι απ' αυτε Μεγαρικοι προσηγορευοντο, ειτ' εριστικοι, υστερον δε διαλεκτικοι, ως ετως ωνομασε πρωτος Διονυσιος ο Καρχηδονιος, δια το προς ερωτησιν και αποκρισιν τας λογες διατιθεσθαι.

Schule zur Last legte, seinen Schülern eine Art von Streitwuth eingepflanzt zu haben 3).

Indessen waren doch nicht alle Megariker von gleicher Streitsucht erfüllt, noch deswegen verächtliche Männer. Wenn auch einige darin zu weit gingen, so bewiesen doch andere durch ihre Untersuchungen, daß sie Sinn für Wahrheit hatten, und ihr Scharfsinn lieferte einige nicht zu verachtende Beiträge zur Theorie des Denkens und Erkennens. Wahrscheinlich würden sie uns noch achtbarer erscheinen, wenn wir entweder einige Schriften von ihnen hätten, oder wenn nur sonst die Nachrichten von ihnen vollständiger und zusammenhängender wären. Ausser den Trugschlüssen, welche dazumal weit mehr Aufsehen machten, findet man bei den alten Schriftstellern nur hie und da ein Factum aus ihrem Leben, oder eine Behauptung erwähnt, aus welchen man schwerlich diese Männer von allen Seiten kennen lernt. Es läßt sich selbst nicht einmal behaupten, daß sie ohne allen Zweck die berüchtigten Trugschlüsse sollten erfunden und mit ihnen so großen Unfug getrieben haben. Erstlich muß uns schon das Factum, daß Eubulides der Schüler des Euclides, der die meisten Sophismen erfand, gegen den Aristoteles schrieb, einige Bedenklichkeiten gegen die gewöhnliche Meinung einflössen 4).

3) Diog. Laert. II. §. 107. Αλλ' ε μοι τετων φλεδονων μελει, ουδε γαρ αλλε
Ουδενος' ε φαιδωνος, ὁτις γε μεν, ουδ' εριδαντεω
Ευκλειδε, Μεγαρευσιν ὁς, εμβαλε λυσσαν ερισμε.

4) Diogenes Laert. II. §. 109. ὁ δε Ευβελιδης και προς Αριστοτελην διεφερετο, και πολλα αυτον διαβεβληκε. Athenaeus I. VIII. p. ed. Casaub. οιδα δε ὁτι ταυτα μονος Επικερος ειρηκεν κατ

Es ist kaum zu denken, daß ein Mann, der gegen Aristoteles schrieb, nichts weiter sollte verstanden haben als die Kunst, einige Trugschlüsse zusammen zu setzen, und wer weiß, ob nicht selbst diese die Waffen waren, mit denen er gegen den Schöpfer der Logik zu Felde zog. Zweitens. Plutarch meldet ausdrücklich von Stilpon, daß er die Trugschlüsse nur als dialektische Kunststücke zur Kurzweil und Unterhaltung gebraucht habe — eine Stelle, die überhaupt uns den Verlust der Schriften dieses Mannes nur fühlbarer macht [5]). Drittens. Herr Spalding hat durch eine scharfsinnige Entwickelung der meisten Behauptungen der Megarischen Schule bis zu einem hohen Grad von Wahrscheinlichkeit bewiesen, daß sie einen gemeinschaftlichen Ursprung und Zusammenhang in dem Eleatischen System haben. Es wäre also ungerecht, diese Männer bloß nach einigen dialektischen Spielereien zu beurtheilen, da sie einen festen Punct hatten, von dem sie ausgingen, und ihr Gesichtspunct vielleicht auf die Vertheidigung eines Systems gerichtet war, welches noch jetzt die Bewunderung der Denker auf sich ziehet.

Der

κατ' αυτε, ετε δε Ευβελιδης. αλλ' ετε Κηφισοδωρος τοιετον τι ετολμησεν ειπειν κατα τε Στιλπωνος, κμ τοι κμ συγγραμματα εκδοντες κατα τε ανδρος.

5) Plutarchus adverſus Coloten p. 1119. μετα δε Σωκρατην κμ Πλατωνα προσμαχεται Στιλπωνι κμ τα μεν αληθινα δογματα κμ τες λογες τε ανδρος, ὁις ἑαυτον τε κατεκοσμει κμ πατριδα κμ φιλες, κμ των βασιλεων τες περι αυτον σπεδασαντας, ετε γεγραφε, ετε ὁσον ην Φρονημα τη ψυχη μετα πραοτητος κμ μετριοπαθειας. ὡν δε παιζων κμ χρωμενος προς τες σοφιςας λογαριων, προβαλε γελωτι αυτοις, ενος μνησθεις, κμ μηδεν ειπων προς τετο, μηδε λυσας την πιθανοτητα, τραγωδιαν επαγει τω Στιλπωνι κμ τον βιον αναιρεισθαι φησιν ὑπ' αυτε, λεγοντος ἑτερον ἑτερε μη κατηγορεισθαι.

Der Stifter dieser Schule Euklides, aus Megara, hatte sich frühzeitig in die Schriften des Parmenides einstudiret, und sich den Geist seiner Philosophie zu eigen gemacht, so daß die Megarische Schule als eine Fortsetzung der Eleatischen betrachtet werden konnte. Nachher besuchte er auch Sokrates fleißig, und bildete sich in seinem Umgange. Nach dem Tode des Sokrates gingen einige Freunde des Sokrates, unter andern auch Plato, nach Megara, weil sie sich in Athen nicht sicher glaubten. Sie wurden von dem Euklides freundschaftlich aufgenommen, und unterhielten sich mit einander über philosophische Gegenstände [6]). Nach einer Stelle des Cicero, die aber etwas dunkel ist, scheint Euklides seine philosophischen Kenntnisse durch Plato vermehrt, und mit seinen Nachfolgern in vielen Puncten überein gedacht zu haben [7]).

Von seinem übrigen Leben, so wie seiner Nachfolger, wissen wir fast gar nichts; die berühmtesten darunter sind, Eubulides, Alexinus, Euphantus, Apollonius Cronus, Diodorus Cronus, Stilpo, Dryson oder Bryson, Stilpons Sohn, und Clinomachus, welche beide letzten die Lehrer des Pyrrhon sollen gewesen seyn, wogegen aber chronologische Gründe streiten. Alle diese Männer lebten zwischen der 95 — 120 Olympiade [8]).

6) Diogenes Laert. II. §. 106. III. §. 6.

7) Cicero Academ. Quaeſt. IV. c. 42. qui (Herillus) cum Zenonis auditor eſſet, vides quantum ab eo diſſenſerit, et quam non multum a Platone Megarici, quorum fuit nobilis diſciplina. — Poſt Euclides Socratis diſcipulus Megareus, a quo idem illi Megarici dicti, qui id bonum ſolum eſſe dicebant, quod eſſet unum et ſimile et idem et ſemper. Hi quoque multa a Platone.

8) Diog. Laert. II. §. 108. 109. III. 112.

Ungeachtet diese Denker kein System von Vernunftwahrheiten aufgestellt haben, so findet man doch bei allen einen gemeinschaftlichen Gesichtspunct, nehmlich Bestreitung des Empirismus, (nur mit Ausnahme des Stilpo, der auch den Rationalismus bekämpft) und nur dieser Gesichtspunct erlaubt es uns, von einer megarischen Schule zu sprechen. Dieser herrschende Geist der Schule läßt sich aus folgenden Gründen erklären. Erstlich die Bekanntschaft und Schätzung des Eleatischen Systems, welche sich von dem Stifter auf alle seine Nachfolger scheint fortgepflanzt zu haben. Zweitens kam dazu noch ein Umstand, der, wenn wir uns nicht irren, nicht ohne Einfluß auf die besondere Geistesrichtung der Megariker war. Dieser scheint uns eine besondere Antipathie gegen Aristoteles Philosophie zu seyn. Es ist dieses keine aus der Luft gegriffene Vermuthung, sondern Resultat aus einigen Thatsachen. Wir haben schon oben angeführt, daß Eubulides gegen Aristoteles geschrieben hat. Vom Stilpo führt Diogenes eine Schrift an, welche ebenfalls polemischen Inhalts gewesen zu seyn scheint [9]). Mehrere Philosopheme des Diodorus, mit dem Beinahmen Cronus, waren, wie es scheint, gegen Aristoteles gerichtet, so wie Aristoteles, ohne eben die Megariker zu nennen, zuweilen gegen einige Sätze der Megariker streitet. Selbst die Nachricht, die uns Cicero giebt, daß die Megariker in vielen Stücken mit Plato einverstanden waren, dienet dazu, jene Antipathie wahrscheinlicher und begreiflicher zu finden.

Diese Facta zum Grunde gelegt, scheint es uns wahrscheinlich, daß Euklides mit seinen Nachfolgern, so wie Plato, reines Wissen und Erkennen nur in der reinen Vernunft zu finden glaubte, und die Erfahrungserkenntniß sämtlich für ungewiß und trüglich hielt. Daher konnten sie

9) Diog. Laert. II. §. 120.

ſie nicht mit dem Ariſtoteles zufrieden ſeyn, der urſprünglich allen Stoff der Erkenntniß aus der Erfahrung ableitete. Ariſtoteles war der erſte, der eine Theorie der Schlüſſe aufſtellte, und alles mit Syllogismen bewies. Natürlich mußte dies ſeine Gegner anfeuren, durch gewiſſe Formeln von Schlüſſen oder Fragen ſeine Theorie anzugreifen. Dies ſcheint mir zur Erfindung der berüchtigten Sophismen Anlaß gegeben zu haben, wenn ſie gleich auch nebenher zu einem Spiele dienen mußten, welches zur Uebung und Schärfung des Verſtandes abzweckte.

Es iſt übrigens eine Bemerkung, die durch die ganze Geſchichte der Philoſophie beſtätiget wird, daß nichts ſo ſehr Streitigkeiten veranlaßt und zum Kampfe reizt, als die Aufſtellung eines ganzen Syſtems der menſchlichen Erkenntniß. Ein Syſtem, welches auf Demonſtration geſtützt, Anſpruch auf allgemeine Anerkennung macht, müßte entweder das ſeltene Glück haben, alles, was für den menſchlichen Geiſt Wahrheit iſt, in ſich zu vereinigen, und auf die einleuchtendſte Weiſe vorzutragen, oder in einem Zeitpuncte auftreten, wo die Thätigkeit der Vernunft in einen tiefen Schlummer eingewiegt wäre, und alle Leidenſchaften, von denen auch Philoſophen nicht frei ſind, verſtummten, wenn es keinen Widerſpruch finden ſollte. Im Gegentheil findet ein Syſtem deſto mehr Widerſtand, je mehr es Anſprüche erregt, und je mehr es Seiten darbietet, von welchen es angegriffen werden kann. Hierin ſcheint die Urſache zu liegen, daß die Megariker nicht das Platoniſche, ſondern das Ariſtoteliſche (auch vielleicht das Stoiſche, wenn es wahr iſt, was Diogenes berichtet, daß Alexinus gegen den Zeno, den Stifter der Stoa, geſchrieben habe) [10]) Syſtem zum Gegenſtande ihrer Angriffe machten. Denn ungeachtet Plato auch ſein Syſtem hatte, ſo trug er dieſes nicht ſo vollſtändig in Schriften

10) Diogenes Laertius II. §. 109. διεφερετο δε μαλιστα προς Ζηνωνα.

ten, als mündlich vor, und in seinen Schriften ist sein Dogmatismus immer durch eine Art von Skepticismus gemildert.

Ungeachtet es uns aber wahrscheinlich dünkt, daß die dialektische Spitzfindigkeiten der Megariker gegen den Aristoteles hauptsächlich gerichtet waren, so können wir sie doch hier schon unabhängig von den Philosophemen des Stagiriten vortragen. Denn die Waffen, mit welchen die Megariker den Stagiriten bestritten, waren meistentheils aus dem Eleatischen Systeme entlehnt, und können in so fern als Folgesätze aus demselben betrachtet werden. Aber man bemerkt bald, daß sich nicht alle genau an das Eleatische System banden, sondern vielmehr nur einige Sätze entlehnten, und auch diese oft veränderten. Zu dem sind die Sätze der Megariker größtentheils nur kurz und unvollständig von den Alten angeführt, daß ihre eigentliche Tendenz im Dunkeln bleibt. Hierzu kommt noch dieses, daß sie wahrscheinlich durch ihre Streitigkeiten einige Untersuchungen zur Sprache brachten, welche von andern, selbst vom Aristoteles gar nicht berührt worden waren. Um dieser Gründe willen kann ihnen füglich diese Stelle angewiesen werden. Wir gehen nun zu den einzelnen Megarikern über.

Euklides.

Alles, was wir von den Philosophemen des Euklides wissen, betrift nur zwei Puncte, seine Behauptung von dem absoluten Guten, und seine Gründe gegen die Schlüsse aus Vergleichungen, wozu noch drittens seine Methode, deren er sich bei Widerlegungen bediente, kommt.

I. Es ist nur ein Gutes (oder Vollkommenes) wenn es auch durch mehrere Worte ausgedrückt, und bald Vernunft, bald Gott genannt

nannt wird, außer ihm iſt nichts; dem Entgegengeſetzten kommt kein Seyn zu [11]). Cicero ſagt: dies ſey ein Satz der Megariker überhaupt geweſen. Sie hätten behauptet: nur das allein iſt gut, was Eins, ſich ſelbſt immer gleich, unveränderlich, und ewig iſt [12]). Der Sinn dieſes Satzes iſt dunkel, und ſelbſt der Scharfſinn eines Bayle konnte ſich darin nicht zu rechte finden. Da es hier aus dem Gedankenſyſtem des Euklides ganz iſolirt daſteht, ſo läßt ſich ſein Inhalt nicht anders als nach Vermuthungen beſtimmen, zu welchen das Factum, daß Euklides die Schriften des Parmenides mit vorzüglichem Intereſſe ſtudirte, von ſelbſt die Hand bietet. Die Behauptung dieſes Philoſophen von einer einzigen Subſtanz, die alle Realität in ſich begreift, die Gott und Welt zugleich iſt, (Man ſehe 1. B. S. 169.) iſt hier ſo deutlich ausgedrückt, daß ſie ſich gar nicht verkennen läßt. Es iſt nur eine kleine Verſchiedenheit in dem Ausdrucke. Parmenides ſagt: Alles Reale iſt Eins; Euklides: Alles Gute iſt Eins. Aber beides kommt auf Eins hinaus, denn das Gute iſt nichts anders als das Vollkommene, und dieſes iſt für die ſpekulative Vernunft, die keinen Zweck zum Grunde legt, nichts anders als das Reale. Da hier das Vollkommne ſchlechthin gedacht wird, ſo iſt der Satz eigentlich dieſer: das ſchlechthin Voll-

11) Diogenes Laert. II. §. 106. ἑνος ἐν το αγαθον απεφαινετο πολλοις ονομασι καλεμενον: ὁτε μεν γαρ φρονησιν, ὁτε δε θεον, και αλλοτε νεν, και τα λοιπα. τα δ' αντικειμενα τω αγαθω ανηρει, μη ειναι φασκων.

12) Cicero Academic. Quaeſt. IV. c. 42. a quo idem illi Megarici dicti, qui id bonum ſolum eſſe dicebant, quod eſſet unum et ſimile et idem et ſemper.

Vollkommene oder Vollkommenste ist nur Eines. Wenn diese Vernunftidee hypostasirt wird, so gehet natürlich der Pantheismus hervor. Denn das reelste Wesen begreift alle Realitäten in sich, und ausser demselben giebt es keine Realität mehr. Das Gegentheil davon wäre die Abwesenheit aller Realität, ein leerer Begriff, dem kein objectives Seyn zukommen kann.

II. Die Schlüsse aus Vergleichungen sind unstatthaft. Denn man schließt entweder von ähnlichen Dingen auf ähnliche, oder von unähnlichen auf unähnliche. In dem ersten Falle muß man die Objekte lieber selbst, als diejenigen betrachten, mit denen sie in Vergleichung gesetzt werden. In dem letzten Falle ist jede Vergleichung überflüssig [13]). Spalding glaubt auch hier Spuren des Eleatischen Systems zu finden, welches nicht nur alle Wahrheit der Dinge aufhebe, sondern auch die gewöhnlichen Schlüsse der Aehnlichkeit verwerfen mußte [14]). So scharfsinnig diese Bemerkung ist, so kann man sie doch nur erst dann ganz gegründet nennen, wenn erwiesen ist, daß diese Folgerung wirklich aus den Grundsätzen des Parmenides nothwendig hervorgehe. Allein diesen Beweiß vermissen wir. Denn Parmenides hob so wenig die Erscheinungswelt auf, daß er vielmehr auch ein Philosophiren über sie für möglich hielt. Und da in dieser die Dinge genommen werden, wie sie erscheinen, so können auch nicht die analogischen Schlüsse, so lange sie in ihren Grenzen bleiben, verworfen werden. Wenn aber auch nicht gerade die Tendenz und Absicht dieser

13) Diogenes Laert. II. §. 107. και τον δια παραβολης λογον ανηρει, λεγων ητοι εξ ὁμοιων αυτον, η εξ ανομοιων συνιςασθαι. και ει μεν εξ ὁμοιων, περι αυτα δειν μαλλον, η οἰς ὁμοια εςιν, αναιρεθεσθαι· ει δ' εξ ανομοιων, παιδελκειν την παραθεσιν.

14) Spalding Commentar. S. 9.

ser Sätze bekannt ist, so beweisen sie doch, daß man schon vor dem Aristoteles anfing, logische Gegenstände in Untersuchung zu nehmen. Dieses erhellet auch aus der Methode, deren sich Euklides bei Widerlegungen bediente.

III. Euklides griff nehmlich in den Beweisen nicht die Vordersätze (λημματα) sondern die Schlußsätze (επιφοραν) und zwar apogogisch an, so daß er den Gegner mit Folgerungen, die er aus seiner Schlußfolge ableitete, in die Enge trieb [15]).

Eubulides und Alexinus.

Eubulides ist in der Geschichte der Philosophen nur allein durch seine erfundenen Sophismen berühmt. Ungeachtet diese Erfindung zur Charakterisirung des Zeitalters nicht ganz unerheblich ist, so wäre doch vielleicht mehr zu wünschen, daß wir etwas Bestimmtes von dem Inhalte seiner Schrift gegen den Aristoteles wüßten. Wir würden ihn alsdenn noch von mehreren Seiten genauer kennen, und die Fortschritte zur Wissenschaft mit größerer Klarheit verfolgen können, als es uns jetzt möglich ist.

Die dialektische Richtung des Verstandes, welche durch die Sophisten entstanden war, dauerte natürlich noch eine Zeitlang fort, auch nachdem die Achtung, in der sie gestanden hatten, aufgehört hatte. Denn die Ursachen, welche sie veranlaßt und begünstiget hatten, wirkten obgleich noch unter andern Gestalten fort. Die Anwendung der Dialektik, als Kunst den Schein von Wahrheit hervorzubringen, hörte zwar nach veränderter Staatsverfassung in den meisten griechischen Staaten auf; (Demosthe-

15) Diogenes Laert. II. §. 107. τας τε αποδειξεις ενιζατο κατα λημματα, αλλα κατ' επιφοραν.

mosthenes war vielleicht der letzte, der diese Kunst vom Eubulides lernte [16]); aber der Mangel an festen Grundsätzen der Wahrheit begünstigte eben so wohl die dialektische Kunst, als die Zweifelsucht, und beide waren das Zeichen, daß das Bedürfniß einer gründlichen Erörterung des Verstandesvermögens fühlbar worden sey. Daher bediente man sich der Trugschlüsse auch nicht mehr, um vor einem Haufen versammleter Zuhörer zu glänzen, wie vordem einige Sophisten gethan hatten, sondern die Denker legten sie einander vor, um sich im Scharfsinn und Nachdenken zu üben, wobei der Ehrgeiz auch seine Rechnung mit fand [17]).

Einige unter den Sophismen des Eubulides sind keine Schlüsse, sondern nur Fragen, deren Beantwortung nur deswegen schwer war, weil jene auf Schrauben gestellt waren. Von der Art war z. B. der Sorites. Es giebt Wörter, durch welche eine unbestimmte Vielheit gewisser Dinge einer Art ausgedrückt wird, z. B. ein Haufe Korn, eine Heerde Schaafe. Die Frage, welche mit dem Wort Sorites bezeichnet wurde, ging nun darauf, eine bestimmte Zahl anzugeben, welche jener Benennung zukomme, und fing von eins, zwei, drei u. s. w. an, welche Zahl zu klein war, bis auf einmal der Fragende zugeben mußte, jetzt sey es ein Haufen Korn, oder eine Heerde Schaafe. Und daraus wurde dann gefolgert: Eins mache einen Haufen oder Heerde aus. Es ist sonderbar, daß diese Frage auch die größten Dialektiker, als einen Chrysipp, so in Verlegenheit setzen konnte, daß sie sich nicht zu helfen wußten [18]). Von diesen und ähnlichen Fragen war eigentlich

16) Diogenes Laert. II. §. 108.

17) Diogenes II. §. 111, 118. Suidas voce Philetas.

18) Diog. Laert. II. §. 192. Cicero Acad. Quaest. IV. c. 29.

lich nichts für die Wissenschaft zu erwarten. Einige Trugschlüsse hatten aber etwas mehr zu bedeuten, weil sie auf Untersuchungen führten, welche in der Folge fruchtbarer für die Logik waren. Hieher gehört zum Beispiel der sogenannte Lügner (ψευδομενος), der die Frage enthielt: ob derjenige, der sagt, er lüge, lüge oder nicht. Man mochte darauf Ja oder Nein antworten, so wurde man durch folgenden hypothetischen Schluß widerlegt: Wenn du sagt, du lügst und sagst die Wahrheit, so lügst du; Nun aber sagst du, du lügst, und sagst die Wahrheit, also lügst du. Man schloß daraus, daß auch derjenige, der die Wahrheit sagt, lügt, und daß derjenige, der da lügt, nicht lügt, also die Wahrheit sage, und brauchte diesen Schluß, um jeden hypothetischen Schluß verdächtig zu machen [19]). Aristoteles hielt diese Amphibolie für unauflöslich, und mehrere spätere Philosophen schrieben eigne Abhandlungen darüber. Uns kommt dieses freilich paradox vor; aber in jenen Zeiten konnte man sich weniger helfen, weil man die Form und die Materie der Schlüsse nicht scharf genug unterschied. Das Bedürfniß, eine Regel zu finden, aus welcher die Wahrheit oder Falschheit der hypothetischen Schlüsse beurtheilet werden konnte, leuchtete daraus so dringend ein, daß bald nach Eubulides zwei Megariker, Diodorus Kronus und Philon sich mit dieser Untersuchung des

19) Cicero Academicar. Quaest. IV. c. 29. 30. Si dicis te mentiri, verumque dicis, mentiris: dicis autem te mentiri, verumque dicis; mentiris igitur. — Haec scilicet inexplicabilia esse dicitis; quod est odiosius, quam illa, quae nos incomprehensa et non percepta dicimus. Aristoteles Ethicor. ad. Nicomach. VII. c. 2. Diogenes Laert. VII. §. 196. Seneca Epistola 45.

beschäftigten, welche hernach die Stoiker weiter fortsetzten.

Diodorus und Philon.

Unter den Megarikern zeichneten sich als Dialektiker vorzüglich Diodorus, Philon und Stilpo aus. Die ersten hießen wegen ihres dialektischen Scharfsinnes vorzugsweise Dialektiker [20]). Zum wenigsten können wir von den Forschungen dieser Männer einige Rechenschaft geben, da wir von dem Klinomachus nichts weiter wissen, als, daß er zuerst von den Sätzen und Prädicaten geschrieben hat [21]). Diodorus, der den Spottnamen Kronos erhielt, weil er ein Sophisma nicht sogleich hatte auflösen können, scheint auf beides, auf Bestreitung des Dogmatismus und Untersuchung der Regeln des Denkens, seine Aufmerksamkeit gerichtet zu haben. Man siehet daraus, daß diese Männer nicht bloße Sophisten waren, welche durch die Trugschlüsse sich einen Namen zu machen suchten, sondern daß sie wirklich Sinn für wissenschaftliche Untersuchungen hatten. Und es ist ihnen nicht zu verdenken, daß sie eben deswegen, weil sie mit so vielen Spekulationen nicht zufrieden seyn konnten, durch

20) Diogenes Laert. II. §. 111. 112. Sextus Empiricus adversus Grammatic. §. 309. nennt den Diodor διαλεκτικωτατος. Plutarchus adversus Coloten Tom. II. pag. 1119. Cicero de Fato. c. 5.

21) Diogenes Laert. II. §. 112. Κλινομαχος τε ὁ Θερμος, ὃς πρωτος περι αξιωματων και κατηγορημάτων και των τοιουτων συνεγραψε.

durch ihre Einwürfe den Mangel an Evidenz aufzudecken suchten, der alle gerühmte Einsicht in das Wesen der Dinge ungewiß machte. Uebrigens sind es nur einzelne Bemerkungen, die wir von ihnen angemerkt finden, und ob sie wohl dadurch ihren Forschungsgeist und Scharfsinn beweisen, so verrathen sie doch wenig von umfassenden und systematischen Geist. Dieses ist wahrscheinlich daraus zu erklären, daß ihre Neigung zur Skepsis, ihre Bestreitung einzelner Dogmen, ihren Verstand mehr als ihre Vernunft cultivirte, und ihrem Geist mehr eine Richtung auf das Einzelne als auf ein Ganzes gab.

I. Unter den logischen Bemerkungen des Diodorus gehört zuerst hieher die Behauptung: daß es keine zweideutigen Worte gebe. Denn, sagte er, ein zweideutiges Wort kann seiner Natur nach nur ein solches seyn, welches so beschaffen ist, daß, wer es spricht, zugleich zwei oder mehrere Gegenstände dadurch ausdrückt, dieses ist aber unmöglich. Denn wer ein Wort sagt, verbindet damit nur eine Bedeutung, und wer sich derselben bewußt ist, kann nicht zugleich mehrere ausdrücken wollen. Aber möglich ist es, daß der Zuhörende ein Wort in einer andern Bedeutung nimmt, als der Sprechende. Das ist aber mehr Mangel der Deutlichkeit als Zweideutigkeit [22]).

II. Mehr Verdienst hat seine Untersuchung über die Wahrheit und Falschheit der hypothetischen Sätze, weil er

22) Gellius Noct. Attic. XI. c. 12. Nullum inquit verbum est ambiguum: nec quisquam ambiguum dicit aut sensit; nec aliud dici videri debet, quam quod se dicere sentit is, qui dicit, at quum ego, inquit, aliud sensi, tu aliud accepisti; obscure magis dictum, quam ambigue videri debet. Ambigui enim verbi natura illa esse debuit, ut qui id diceret, duo vel plura diceret; nemo autem duo vel plura dicit, qui se sentit unum dicere.

der erste gewesen zu seyn scheint, der diesen Punkt in Erwägung zog, wenn nicht Philo, der ein Zeitgenosse war, ihm die Veranlassung dazu gegeben hat [23]). Philo bestimmte drei Fälle, in denen diese Sätze wahr sind, wenn nehmlich beide Sätze wahr oder falsch, und drittens, wenn der Vordersatz falsch, der Nachsatz wahr ist. Ein Beispiel von dem ersten ist: Wenn es Tag ist, so ist es helle; von dem zweiten: wenn die Erde fliegt, so hat sie Flügel; von dem dritten: wenn die Erde fliegt, so existiret die Erde. Falsch ist aber der Satz, wenn der Vordersatz wahr, und aus demselben ein falscher Nachsatz abgeleitet wird, z. B. wenn es Tag ist, so ist es Nacht. Man siehet, daß Philo auf dem rechten Wege war; er suchte bloß eine Regel für die logische Wahrheit bedingter Sätze, welche er mit Recht in die Abhängigkeit des zweiten von dem ersten Satze setzte. Weil er aber diese Regel durch Induction zu erhalten suchte, so drückte er sie nicht in ihrer Allgemeinheit aus, und, was alsdann überflüssig ist, nahm noch auf die Wahrheit oder Falschheit des Vorder- und Nachsatzes Rücksicht [24]). Diodor hingegen war mit dieser Bestimmung nicht zufrieden; er behauptete, ein hypothetischer Satz sey nur alsdann wahr, wenn der von dem Vordersatze abhängige nie falsch sey oder werde. Der Satz: wenn es Tag ist, so rede ich, müßte nach Philos Regel wahr seyn; allein es kann sich zutragen, daß ich nicht rede, sondern schweige; und

23) Es ist kein Wunder, daß dieser Philo mit dem Stoiker (wie von Fabricius zum Sextus S. 91.) und andern ist verwechselt worden, da man so wenige Nachrichten von ihm hat.

24) Sextus Empiricus adversus Logic. II. §. 113. 114.

und dann ist der Satz nach Diodor falsch. Diodor nahm also nicht auf die logische, sondern auf die objective Wahrheit Rücksicht, welche durch keine allgemeine Regel bestimmt werden kann [25]).

III. Gegen die Bewegung stellte Diodorus einige scharfsinnige Gründe auf, welche zwar zum Theil aus dem Eleatischen System entlehnt sind, aber doch von eigenem Nachdenken zeugen. Er wählte wahrscheinlich diese Lehre zum Gegenstand seiner skeptischen Waffen, weil ihre Erklärung so viel Schwierigkeiten enthielt, und die Möglichkeit derselben gerade der Hauptbegriff war, mit welchem einige dogmatische Systeme stehen oder fallen mußten. Er ging, wie es scheint, von der Bemerkung aus, daß man wohl zeigen könne, ein Gegenstand habe sich bewegt, aber nicht, daß er sich bewege. Denn das erste lehrt die Wahrnehmung als Faktum, indem man ein Objekt bald an diesem, bald an einem andern Orte findet. Das zweite erfodert aber die Einsicht in die Möglichkeit der Bewegung, welche, wenn man wie Diodor mit denen, welche er bestreitet, den Raum als für sich bestehend voraussetzt, nicht möglich ist [26]).

25) Sextus Empiricus adverſ. Phyſic. II. §. 115. Διοδωρος δε αληθες ειναι φησι συνημμενον, ὅπερ μητε ενεδεχετο, μητε ενδεχεται αρχομενον απ' αληθους, ληγειν επι ψευδος. — ενδεχεται γαρ απ' αληθους ποτε αρξαμενον τε, ἡμερα εστιν, επι ψευδος ληγειν, το εγω διαλεγομαι, ἡσυχασαντος εμε.

26) Sextus Empiricus adverſus Phyſic. II. §. 85. κομιζεται δε και αλλη τις επιβριθης ὑπομνησις εις το μη ειναι κινησιν, ὑπο Διοδωρε τε Κρονε, δι' ἡς παριστησιν, ὁτι κινειται μεν ουδε ἑν, κεκινηται δε — κεκινηται δε κατα λογον, το γαρ προτερον εν τω δε τω τοπω θεωρεμενον, τουτο εν ἑτερῳ

Ehe wir aber seine Gründe gegen die Bewegung vortragen, müssen wir eine Behauptung anführen, welche bei jenen vorausgesetzt wird. Er behauptete nehmlich, daß alles aus Theilen bestehe, welche keiner weitern Theilung unterworfen, endlich der Größe nach, aber die kleinst möglichen sind[27]). Wenn es wahr ist, daß Diodor wirklich Atomen annahm, (worin er wahrscheinlich dem Leucipp folgte, und nur einen andern Ausdruck, nehmlich für ατομον, αμερες wählte) so führte ihn vielleicht das eleatische System darauf. Dieses schloß aus der unendlichen Theilbarkeit des Raums auf die Unmöglichkeit der Bewegung und die Falschheit aller Erfahrungserkenntniß, ohne doch des

ρω νυν θεωρειται τοπω· ὁπερ και ανεγεγονει, μη κινηθεντος αυτα. Stobaeus Eclog. Physic. 1. B. S. 396.

27) Stobaeus Eclog. Physic. 1. B. S. 510. Διοδωρος, επικλην Κρονος, τα αμερη σωματα απειρα, τα δ' αυτα λεγομενα και ελαχιστα· απειρα μεν κατα τον αριθμον, ωρισμενα δε κατα το μεγεθος. Eusebius Praeparat. Evangel. (aus dem Dionysius Alexandrinus) XIV. c. 23. οἱ δε τας ατομους μεν ονομασαντες, αμερη Φασιν ειναι σωματα τε παντος μερη, εξ ὡν αδιαιρετων οντων συντιθεται τα παντα, και εις ἁ διαλυεται. και τουτων Φασι των αμερων ονοματοποιον Διοδωρον γεγονεναι, ονομα δε, Φασιν, αυτοις αλλο Ἡρακλειδης θεμενος, εκαλεσεν ογκους. Es ist hier zu bemerken, daß nach dieser Stelle Diodor bloß den Namen αμερη erfand, aber es wird nicht gesagt, daß die Atomenlehre sein Dogma war. Und so sagt auch Sextus adversus Physicos II. §. 85. και μη κινεισθαι μεν, τουτο ακολουθον εστι τοις κατ' αυτον των αμερων ὑποθεσεσι.

des Raums selbst sich entschlagen zu können. Ein unendlich theilbarer Raum ist für den Verstand zu groß, er findet nirgends einen Stillstand, eine Grenze, um ein Ganzes zu umfassen. Vielleicht machte also Diodor den Versuch, den Begriff von Raum dem Verstande zu nähern, wenn er der Theilung Grenzen setzte. Zwar blieb hier auch noch immer etwas Unendliches und Unerreichbares, nehmlich die unendliche Zahl der einfachen Theile; aber es ist doch hier immer ein Endliches, bei dem der Verstand ausruhen kann.

Wir müssen aber gestehen, daß uns diese Voraussetzung noch manche Bedenklichkeiten gegen sich zu haben scheint. Denn wir lesen sonst auch gar nichts von irgend einer Spekulation, oder irgend einem Dogma des Diodorus, welches mit diesem im Zusammenhange stände, ausser seine Gründe gegen die Bewegung. Es scheint uns daher wahrscheinlicher, daß er die Atomen des Leucips nur als Hypothese zum Behuf der letzten annahm. Diodarus setzte die Gründe des Zeno gegen die Bewegung weiter fort, und ergänzte sie gewissermassen. Ein Grund desselben war von der Unmöglichkeit der Theilbarkeit der Materie hergenommen, welche er dadurch bewies, daß man sich jeden Körper nur auf zweierlei Art denken könne, entweder ausgedehnt, oder nicht ausgedehnt, und im ersten Falle ins Unendliche theilbar. (Man sehe 1. Bd. S. 193. 194). Hier war aber noch ein dritter Fall denkbar, daß die Körper aus Theilen, aber endlichen bestehen. Dieses hatte Leucipp angenommen, und darauf ein System der Natur errichtet, welches dem Eleatischen entgegen gesetzt war. Diodor hatte also genug Veranlassung, diesen dritten Fall zu beleuchten, um zu sehen, ob nach diesem die Bewegung begreiflich werde, und vielleicht wurde er um so mehr dazu veranlaßt, da eben jetzt Epikur anfing, jenes Atomensystem wieder aufs neue in Umlauf zu bringen.

Die Gründe des Diodorus gegen die Bewegung nun sind folgende: 1) Ein einfacher Theil eines Körpers muß auch in einem einfachen Theil des Raums seyn. Nun kann er sich in diesem nicht bewegen, denn er erfüllt ihn ganz. Was sich aber bewegen soll, muß in einem größern Raume seyn. Aber eben so wenig kann er sich in einem andern Raume bewegen, worin er noch ist. Die Bewegung ist also unmöglich. Denn ein Körper kann sich nur entweder in dem Raume, den er erfüllt, oder in einem andern, wo er nicht ist, bewegen. Das erste ist unmöglich; denn wenn er einen Raum erfüllt, so ruhet er; und das zweite ist nicht gedenkbar [28]). 2) Die Bewegung eines Körpers enthält überhaupt einen Widerspruch. Denn der bewegende Körper muß in einem Raume seyn; in einem Raume seyn, heißt aber so viel, als ruhen, sich nicht bewegen. Was sich also beweget, beweget sich nicht [29]). 3) Es lassen sich zwei Arten von Bewegung denken; eine, wo alle einfachen Theile eines Körpers in Bewegung sind, totale Bewegung (κινησις κατ' επιχειρειαν); die zweite, wo mehrere Theile des Körpers sich bewegen, wenige ruhen, partielle Bewegung (κινησις κατ' επικρατειαν). Die partielle Bewegung muß vor der totalen vorausgehen; denn damit alle Theile in Bewegung kommen, müssen erst einige,

28) Sextus Empiricus adversus Physicos II. §. 86. 87. ει κινειται τι, ητοι εν ω εστι τοπω κινειται, η εν ω μη εστι· αλλ' ουδε εν ω εστι, μενει γαρ εν αυτω· ουτε εν ω μη εστιν· ουδε γαρ εστιν εν αυτω. ουκ αρα κινειται τι. Pyrrhonior. Hypoty p. II. §. 242.

29) Sextus Empiricus adversus Physicos. II. §. 112. το κινουμενον εν τοπω εστι· το δε εν τοπω ον, ου κινειται· το αρα κινουμενον ου κινειται.

ge, dann mehrere u. ſ. f. bewegt werden, und die totale iſt eine Steigerung der partiellen. Wenn nun gezeigt werden kann, daß die partielle Bewegung nicht möglich iſt, ſo iſt die Unmöglichkeit der Bewegung überhaupt gezeigt; denn ohne jene kann dieſe nicht ſeyn. Jenes läßt ſich aber zeigen. Man ſetze nehmlich einen Körper, der aus drei einfachen Theilen beſtehet, von welchen zwei in Bewegung, einer in Ruhe iſt. Wird nun noch ein vierter ruhender Theil hinzugeſetzt, ſo wird ſich dennoch der Körper bewegen, wenn er gleich nun zwei ruhende und zwei bewegende Theile enthält. Denn der eine Theil, der hinzugeſetzt iſt, wird von den dreien, mit denen er ſich bewegt, überwogen. Eben das iſt der Fall, wenn noch ein fünfter, ſechſter u. ſ. w. ruhender Theil hinzugeſetzt wird. Diodor ging bis zu dem 10000ſten Theil fort, und ſchloß daraus die Unmöglichkeit der partiellen Bewegung. Denn es ſey ungereimt zu ſagen, ein Körper ſey der größeren Zahl ſeiner Theile nach in Bewegung, in welchem doch nur zwei Theile in Bewegung und 9998 in Ruhe wären — [30]). Sextus erinnert dagegen, daß dieſes ganze Raiſonnement ein Sophisma iſt, welches mehr blendet, als beweiſet; denn ſobald als zu den drei Theilen ein vierter ruhender hinzugethan wird, findet keine partielle Bewegung mehr ſtatt, und das ganze Raiſonnement beweiſet daher nicht, was es beweiſen ſoll [31]).

30) Sextus Empiricus adverſ. Phyſicos II, §. 113. ſeq.

31) Spalding Commentar. S. 11. 12. legt Diodor auch das Raiſonnement gegen die Bewegung bei, welches Sextus I. c. §. 119. ſeq. anführt. Da aber Sextus §. 112. ſagt: es gebe noch andere Gründe des Diodorus, die aber nicht ſo viel Gewicht, wiewohl mehr Sophiſterei enthielten, und er wolle ſie anführen, um

So wenig also dieser letzte Grund beweiset, so unwiderleglich ist der erste, wenn man sich in den Gesichtspunkt stellt, daß von der Bewegung nicht als Erscheinung die Rede und der Raum etwas ausser uns bestehendes ist. Diodor hatte insofern allerdings Recht, die Bewegung für etwas Unmögliches zu halten, indem sich der Verstand umsonst bemühet, sich denselben begreiflich zu machen. Gleichwohl konnte er nicht das Factum leugnen, daß in der Erfahrung Bewegung angetroffen werde, insofern ein Körper bald in diesem bald in einem andern Raume wahrgenommen wird. Wenn man unter der Bewegung den Uebergang von einem Orte zum andern verstehet, welches der gewöhnliche Begriff der griechischen Philosophen ist, und den Raum als aus einfachen Theilen bestehend denket, so konnte Diodor mit Recht sagen: ich erkenne wohl, daß sich etwas bewegt hat, aber nicht, daß es sich bewegt. Denn die Wahrnehmung lehrt mich nicht, daß und wie ein Körper von einem Orte zum andern übergehe, sondern nur, daß der Uebergang geschehen ist. Und so läßt sich diese Behauptung allerdings rechtfertigen. Allein paradox klang sie doch immer. Daher sagte Sextus: es sey ungereimt zu sagen, es habe sich etwas bewegt, wenn sich nichts bewege [32]). Auch erfuhr schon Diodor bei seinem Leben Widerspruch, von wem? wissen wir nicht. Man sagte es sey ungereimt, eine Bege-

hen-

damit man sich bei Untersuchungen vor ihnen in Acht nehmen könne, und nachdem er sie dargestellt, §. 118. hinzusetzt: ὁθεν τας μεν τοιαυτας επιχειρησεις παραιτητεον. εκεινοις δε μαλιστα χρησεον λογοις, so glauben wir keinen Grund zu haben, es hieher zu rechnen.

32) Sextus Empiricus adverſ. Phyſicos II. §. 85. πως γαρ ουκ ατοπον, το, μηδενος κινουμενου λεγειν τι κεκινησθαι,

benheit in der gegenwärtigen Zeit für falsch und in der vergangenen für wahr zu halten. Denn wenn das Vergangene wahr gewesen sey, so muß auch das Gegenwärtige wahr seyn; und da das Vergangene die Grenze des Gegenwärtigen sey, so könne jenes nicht seyn, wenn dieses nicht gewesen sey [33]). Diodor vertheidigte sich dagegen durch einige Bemerkungen, welche mehr Schein als Gründlichkeit haben. Es giebt Fälle, sagt er, wo etwas, das man in der gegenwärtigen Zeit aussagt, falsch, in der vergangenen aber wahr ist. Man werfe z. B. eine Kugel an die Decke eines Zimmers. Indem sie geworfen wird, ist der Satz: die Kugel berührt die Decke, falsch; aber wenn sie die Decke erreicht hat, so hat die Aussage: die Kugel hat die Decke berührt, Wahrheit [34]).

III. Noch verdient seine Reflexion über den Begriff des Möglichen eine Erwähnung, welche mit dem oben angeführten Kriterium der hypothetischen Urtheile in Verbindung stehet. Er behauptete: nur das allein sey möglich, was wirklich sey, oder wirklich geschehen werde. Nichts geschehe, was nicht aus Nothwendigkeit geschehe, und was geschehen könne, sey entweder schon wirklich oder werde wirklich werden. So wie bei dem, was geschehen ist, das Wahre nicht zum Falschen werden kann, so ist es auch unmöglich,

33) Sextus Empir. advs. Physic. II. §. 90. 91. και δη ενιοι μεν αδυνατον ειναι φασι, των συντελεστικων αληθων οντων, ψευδη τα παρατατικα τετων· αλλ' αληθη καθεσταναι.

34) Sextus Empiricus adverſ. Phyſicos II. §. 97. ſeq. δοκει δε Διοδωρος προς την πρωτην (εγκλισιν) ευθυς υπηντηκεναι, διδασκων ὁτι ενδεχεται των συντελεστικων αληθων οντων, τα τετων παρατατικα ψευδη τυγχανειν.

lich, daß dieses bei dem künftigen geschehe. Was geschehen ist, kann nicht zum Ungeschehenen gemacht werden. Hier ist die Nothwendigkeit und Unveränderlichkeit so einleuchtend, daß sie niemand leugnen kann. Aber bei einigen künftigen Begebenheiten fällt sie nicht so in die Augen, und daher scheint sie gar nicht vorhanden zu seyn. Wenn ein Mensch an einer tödtlichen Krankheit darnieder liegt, so ist die Aussage wahr: dieser wird an dieser Krankheit sterben; diese Nothwendigkeit aber findet auch bei dem statt, der eine weniger heftige Krankheit hat, wenn nur die Aussage, er wird sterben, wahr ist [35]). Auch in diesem Punkte war Diodor und Philo uneinig. Der letzte sagte: möglich ist das, wozu ein Subject Fähigkeit hat, wenn es auch, wegen äusserer Hinderniſſe, nicht geschiehet. Aristoteles scheint auf diese Streitigkeit, welche in der Folge noch mit mehr Hitze geführt wurde, schon Rücksicht genommen zu haben. Er bleibt aber bei dem logischen Begriff des Möglichen stehen, so wie Diodor und Philo den Begriff der realen Möglichkeit, doch nicht zureichend, zu bestimmen suchten [36]). Diodor verwechselt Mög-

35) Cicero de Fato c. 7. 9. Placet igitur Diodoro, id solum fieri posse, quod aut verum sit, aut verum futurum sit. Qui locus attingit hanc quaestionem; nihil fieri, quod non necesse fuerit; et quicquid fieri possit, id aut esse iam, aut futurum esse; nec magis immutari ex veris in falsa ea posse, quae futura sunt, quam ea, quae facta sunt; sed in factis immutabilitatem apparere, in futuris quibusdam, quia non apparent, (appareat nach Bremi) ne inesse quidem videri.

36) Alexander Aphrodisiens. natural. quaest. I. c. 14. Aristoteles de interpretat. c. 9.

Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit mit einander. Das Wirkliche ist freilich auch möglich; aber das Mögliche ist darum doch nicht das Wirkliche. — Wahrscheinlich gehört dem Diodor auch die Behauptung zu, die Aristoteles anführt: nur dann könne eine Kraft wirken, wenn sie wirke; nur dann könne z. B. einer ein Haus bauen, wenn er wirklich eins baue; denn sie hängt mit jener zusammmen [37]).

Stilpo.

Unter allen Megarikern zeichnete sich Stilpo auf eine hervorstechende Weise aus, nicht allein durch seinen Scharfsinn, sondern auch durch seinen Charakter, der mit selbstständiger Kraft die fehlerhaften Neigungen seiner Vernunft unterwarf, und in jeder Lage als ein freies Wesen, das sich selbst das Gesetz seines Handelns vorschreibt, handelte [38]). Von seinem Scharfsinn zeugen noch zwei Behaupe tun:

37) Aristoteles Metaphysicor. VIII. c. 3. εισι δε τινες, οι φασιν, οιον Μεγαρεικοι, οταν ενεργη, μονον δυνασθαι, οταν δε μη ενεργη, μη δυνασθαι, οιον, τον μη οικοδομουντα, μη δυνασθαι οικοδομειν, αλλα τον οικοδομουντα οταν οικοδομη.

38) Cicero de Fato c. 5. Stilponem Megaricum philosophum, acutum sane hominem, et probatum, temporibus illis accepimus. Hunc scribunt ipsius familiares et ebriosum et mulierosum fuisse: neque hoc scribunt vituperantes sed potius ad laudem: vitiosam enim naturam ab eo sic edomitam et compressam esse doctrina, ut nemo unquam vinolentum illum, nemo in eo libidinis vestigium viderit.

tungen, welche uns alte Schriftsteller aus der Summe seiner Philosophemen aufbehalten haben, wenn gleich Plutarch versichert, daß sie nur Spiele seines Geistes waren, welche in den Unterhaltungen und Streitigkeiten mit Philosophen Platz fanden [39]). Diese Sätze sind: es giebt keine Gattungsbegriffe, und; es giebt nur identische Urtheile, welche nicht allein damals wegen ihres paradoxen Ansehens, sondern auch in unsern Zeiten wegen der ersten Spur von synthetischen Sätzen, die man in ihnen glaubte gefunden zu haben, Aufsehen gemacht haben. Vor allen Dingen müssen wir erst den Sinn dieser Sätze zu bestimmen suchen.

I. Stilpo behauptete, wie Diogenes berichtet, niemand sage, daß der Mensch (in abstracto) existire. Denn wenn er vom Mensch überhaupt spricht, so verstehet er weder diesen, noch jenen einzelnen Menschen. Und warum sollte er mehr diesen oder jenen bezeichnen? Er bezeichnet also gar keinen. Und: Kohl ist nicht das, was ich hier sehe. Denn Kohl war schon vor tausend Jahren. Also ist dieses nicht Kohl [40]). Dieser Gedanke des Stilpo scheint vom Diogenes ziemlich dunkel ausgedrückt, und der Text selbst ist vielleicht nicht ohne Fehler; auch ist der Zusammenhang zwischen der ersten und zweiten Instanz nicht klar. Indessen ist doch der Hauptgedanke, daß es keine Gat-

39) Plutarchus adversus Colot. S. 1119, S. Note 5.

40) Diogenes Laert. II. §. 119. δεινος δε αγαν ων εν τοις ερισικοις, ανηρει και τα ειδη, και ελεγε τον λεγοντα ανθρωπον ειναι, μηδενα [λεγειν] ουτε γαρ τον δε λεγειν ουτε τον δε. τι γαρ μαλλον τον δε η τον δε; ουτε αρα τονδε. και παλιν· το λαχανον ουκ εστι το δεικνυμενον· λαχανον μεν γαρ ην προ μυριων ετων· ουκ αρα εστι τουτο λαχανον.

Gattungsbegriffe gebe, in der ersten Instanz noch deutlich genug zu erkennen, und die Gründe, welche diesen Denker darauf leiteten, vielleicht nicht so schwer zu entdecken. Einige Bekanntschaft mit den Schriften des Plato ist schon zureichend, um die Schwierigkeiten kennen zu lernen, mit welchen der menschliche Geist zu kämpfen hatte, um sich einen richtigen Begriff von der Vorstellung überhaupt, und ihren Arten vorzüglich von dem Begriffe, und ihrem Verhältniß zu dem vorgestellten Objecte zu verschaffen. Der an sich richtige Satz: keine Vorstellung ist ohne ein Vorgestelltes, welcher aus der Reflexion über das Vorstellen unmittelbar hervorgehet, wurde aus Mangel einer tiefen Ergründung des Erkenntnißvermögens sehr leicht in den umgewandelt: Keine Vorstellung ist ohne ein objectiv Reales; jeder, der sich etwas vorstellt, stellt sich etwas Wirkliches (das auch ausser der Vorstellung so in der Natur vorhanden ist,) ein ov vor [41]). Hierauf gründeten die Sophisten ihren Dogmatismus, indem eine falsche Vorstellung nach der Voraussetzung eine Unmöglichkeit ist. Und Plato konnte kaum die den Verstand empörenden, mit dem ersten Gesetz des Denkens streitenden Folgerungen daraus durch eine Unterscheidung, zwischen dem positiven und negativen ov, zurückweisen [42]). Und hierauf gründet sich denn nun auch, wenn wir nicht irren, Stilpos Gedanke, daß die Begriffe keine objektive Bedeutung haben, weil sie kein Individuum bezeichnen, und daß sie also, weil sie nichts vorstellen, auch Nichts sind, und daß im Gegentheil, wenn sie wirklich ein Object vorstellten, kein Individuum welches in der Erfahrung aufgewiesen werden kann, demselben entspreche, weil dieses unwandelbar und unvergänglich seyn müßte, welches dem wi-

41) Plato Sophista 2. B. S. 240. seq.

42) Plato Sophista S. 281. 282.

widerspricht, was die Wahrnehmung lehrt. (Dieses scheint uns zum wenigsten der Sinn der letzten Instanz zu seyn). Kurz Stilpo wurde des Unterschiedes zwischen Anschauungen und Begriffen inne und verwarf die letzten, weil sie nicht, wie die ersten, ein Objekt darstellen, welches angeschauet werden kann. Er würde, wenn er diesen Gedanken weiter entwickelt hätte, den Satz, der in ihm unmittelbar enthalten ist, aufgestellt haben: Keine Vorstellung ist wahr und von realer Bedeutung, welche nicht einen einzelnen bestimmten Gegenstand vorstellt, und die Beziehung auf mehrere Gegenstände, ist ein Beweis von ihrer Leerheit [43]).

II. Hiermit hängt nun auch der andere Satz zusammen, daß es keine andere, als identische Sätze gebe. Denn wenn es keine Begriffe, welche gemeinsame Merkmale enthalten, sondern nur Anschauungen giebt, deren jede einen individuellen verschiedenen Gegenstand hat, so giebt es kein logisches Band, Vorstellungen mit einander zu verbinden, als nur identische z. B. Mensch ist Mensch, gut ist gut. Jede Vorstellung ist von der andern verschieden, keine enthält etwas Gemeinsames, ihr Gegenstand ist von dem der andern verschieden, und getrennt. Wie sollten sie sich also verbinden lassen? Keinem Gegenstande kann also ein Prädicat beigelegt werden,

43) Wo wir nicht irren, so hatte Aristoteles diese Behauptung des Stilpo oder eine ähnliche vor Augen, wenn er de anima II. c. 3. schrieb. δηλον αν, ὁτι τον αυτον τροπον εἰς αν ειη λογος ψυχης τε και σχηματος, ωστε γαρ εκει σχημα παρα το τριγωνον εστι και τα εφεξης, ωστε ενταυθα, ψυχη, παρα τας ειρημενας· γινοιτο δ' αν και επι των σχηματων λογος κοινος, ὁς εφαρμοσει μεν πασιν, ιδιος δε ουδενος εσται σχηματος.

den, das von demſelben verſchieden iſt [44]). Die Urtheile: das Pferd läuft; der Menſch iſt gut, ſind alſo irrig. Wären ſie richtig, ſo müßte ſich zeigen laſſen, daß das Laufen dem Pferde und das Prädicat gut nur allein dem Menſchen zukomme; beides müßte mit ihren Subjekten identiſch ſeyn. Daß dieſes aber nicht iſt, zeigt ſich ſchon daraus, daß man nicht eins durchs andere erklären, oder eins an des andern Stelle ſetzen kann. Wäre es aber, ſo könnte man nicht auch vom Hunde und Löwen das Laufen ausſagen, oder auſſer dem Menſchen auch noch andere Dinge, als z. B. Speiſen oder Arzneien, gut nennen [45]).

Wenn

44) Plutarch. adverſ. Coloten p. 1119. ἕτερον ἑτέρᾳ μὴ κατηγορεῖσθαι. Simplicius in Phyſica Ariſtotelis p. 26. διὰ δὲ τὴν περὶ ταῦτα ἀγνοιαν, καὶ οἱ Μεγαρικοὶ κληθέντες Φιλόσοφοι, λαβόντες ὡς ἐναργῆ πρότασιν, ὅτι ὧν οἱ λόγοι ἕτεροι ταῦτα ἕτερα ἐστιν, καὶ ὅτι τὰ ἕτερα κεχωρίσθαι ἀλλήλων, ἔδοκουν δεικνύναι αὐτὸν αὑτὰ κεχωρισμένον ἑκάστου. ἐπεὶ γὰρ ἄλλος μὲν λόγος Σωκράτους μουσικὸς, ἄλλος δὲ Σωκράτους λευκὸς, εἰ ἦν καὶ Σωκράτης αὐτὸς αὑτὰ κεχωρισμένος.

45) Plutarchus adverſ. Coloten p. 1120. εἰ περὶ ἵππου τὸ τρέχειν κατηγορεῖται, ὃ φησι ταὐτὸν εἶναι τῷ περὶ οὗ κατηγορεῖται τὸ κατηγορούμενον, ἀλλ' ἕτερον μὲν ἀνθρώπῳ τί ἐστιν εἶναι λόγον, ἕτερον δὲ τῷ ἀγαθῷ, καὶ πάλιν τὸ ἵππον εἶναι, τὸ, τρέχοντα εἶναι, διαφέρειν. ἑκάτερα γὰρ ἀπαιτεῖσθαι τὸν λόγον, καὶ τὸν αὐτὸν ἀποδίδομεν ὑπὲρ ἀμφοῖν. ὁθὲν ἁμαρτάνειν τοὺς ἕτερον ἑτέρᾳ κατηγορεῖντας. εἰ μὲν γὰρ ταὐτόν ἐστι τῷ ἀνθρώπῳ τὸ ἀγαθὸν, καὶ τῷ ἵππῳ τὸ τρέχειν, πῶς καὶ σῖτος καὶ φάρμακα τὸ ἀγαθὸν καὶ ἡ Δίκη πάλιν λέοντος καὶ κυνὸς τὸ τρέχειν;

Wenn die letzte Behauptung, wie es nicht wohl geleugnet werden kann, mit der ersten in Verbindung stehet, so kann man um so weniger dem Urtheile der Gelehrten beitreten, welche, wie Schwabe, Stäudlin, Buhle, hier die erste Spur und Ahnung synthetischer Urtheile zu finden glaubten. Der Gegensatz zeigt, daß Stilpo noch keinesweges auf den Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Sätzen gekommen war, und daher auch nicht nach dem Grunde der letzten fragen konnte. Er konnte auch um so weniger darauf kommen, da er das Urtheilen zwar für eine Function des Verstandes, aber nur eine solche hielt, die von der Natur äusserer Objekte abhängig ist, und gerade das und so darstellet, was an einem Objekte angetroffen wird. Er würde gegen die Urtheile, das Pferd läuft, der Mensch ist gut, keine Bedenklichkeit gehabt haben, wenn nicht eben diese Prädicate auch in andern Urtheilen gebraucht würden, ihrer Individualität und Congruenz beraubt, und daher nothwendig verfälscht werden müßten. Stilpo wollte, daß, so wie die Vorstellungen, so auch die Urtheile der Natur der Objekte genau entsprechen sollten. Darnach kann es keine allgemeinen und besondern, im Gegentheil nur einzelne individuelle Urtheile geben.

Diese Sätze sind übrigens weder eine neue Erscheinung, noch den Megarikern eigenthümlich. Wir haben den letzten schon beim Antisthenes gefunden. (Man sehe oben 2. Hauptst. 3. Abschn.). Aber wahrscheinlich waren Stilpo und Antisthenes nicht die einzigen, welche so etwas behaupteten, weil sich das aus dem Zustande der philosophischen Kenntnisse und der Entwickelung des Verstandes leicht begreifen läßt. Die Ursache war theils das Streben nach Entdeckung bestimmter Gesetze des Denkens und Erkennens, theils die Nothwendigkeit sich gegen verfängliche Sophismen zu schützen, welche ebenfalls aus dem Mangel jener Grundsätze herrührten. Denn einige Sophisten suchten alle Urtheile, in denen einem Subjekt ein Prädicat bei-

beigelegt wurde, aus dem Grunde zu widerlegen, daß aus einem Subjecte mehreres, aus Einem vieles gemacht werde [46]). Man wußte sich gegen die dialektischen Künsteleien solcher Art nicht anders zu schützen, als wenn man einen und denselben Begriff zum Subject und Prädicat machte, und dieses elenden Mittels bedienten sich unter andern auch die Eretrischen Philosophen [47]). Es ist daher gar nicht nothwendig, diese Sätze mit Spalding aus dem eleatischen Systeme zu erklären, welches auch um so weniger angehet, weil Stilpo gegen das eleatische System der Erfahrungserkenntniß mehr Realität einräumt, als den Vernunftbegriffen.

Von praktischen Untersuchungen der Megarischen Philosophen ist fast gar nichts bekannt, und wahrscheinlich beschäftigten sie sich, den Stilpo ausgenommen, wenig damit. Von dem letzten wissen wir, daß er ein Lehrer des Stifters der Stoa war, und im Grunde dieselben Grundsätze lehrte. Die Apathie war auch ihm der Hauptcharakter des Weisen, daß er unabhängig von allen äussern Dingen in seiner Selbstständigkeit die Befriedigung aller Wünsche finde. Nach dem Seneca aber ist der Unterschied zwischen dem Weisen des Stilpo und der Stoiker, daß dieser das Unangenehme empfindet, aber durch seine Geistesstärke besiegte, jener hingegen es nicht einmal empfindet; daß jener bei aller Selbstgnügsamkeit, doch die geselligen Neigungen, Freundschaft und Wohlwollen, nicht unterdrückt, dieser aber alle solche Ver-

46) Plato Sophista 2. B. S. 269. 270.

47) Simpl. in Physica. Arist. p. 20. οἱ δὲ ἀπ Ἐρετριας ἀτω την απορίαν ἀδοξηθησαν, ὡς λεγειν, μηδεν κατα μηδενος κατηγορεισθαι, αλλ' αυτο καθ' αὑτο ἑκαστον λεγεσθαι, οἷον ὁ ανθρωπος ὁ ανθρωπος, καὶ το λευκον λευκον.

bindungen stolz von sich weiset [48]). Ungeachtet Lipsius an der richtigen Angabe dieser Lehre des Stilpo zweifelt, weil diese Apathie oder vielmehr Gefühllosigkeit eher dem Pyrrho als Stilpo angemessen sey, und kein anderer Schriftsteller dem letzten, wohl aber dem ersten diese beilege [49]); so ist doch dieses noch kein hinlänglicher Grund, dem Stilpo diese abzusprechen. Denn warum sollte es nicht auch möglich seyn, daß beide darin übereinstimmten. Zweitens läßt sich alles auch aus dem Begriff des Weisen bündig ableiten, wenn man sich unter demselben ein Ideal der Menschheit, oder vielmehr der übermenschlichen Natur denkt, in welchem alle menschlichen Bedürfnisse und Unvollkommenheiten, z. B. die Leidensfähigkeit, das Bedürfniß der Geselligkeit entfernt sind.

Wir schliessen diesen Abschnitt mit einigen Bemerkungen über die Elische und Eretrische Schule, die zu wenig Eigenthümliches uns darbietet, als daß wir ihr einen eignen Abschnitt widmen könnten. Beide machen im Grunde nur eine Schule aus; ihre Unterscheidung beruhet auf dem nicht

48) Seneca Epistola IX. Hoc obiicitur Stilponi ab Epicuro et his, quibus summum bonum visum est animus impatiens. — Hoc inter nos et illos interest. Noster sapiens vincit quidem incommodum omne, sed sentit, illorum, ne sentit quidem. Illud nobis cum illis commune est, sapientem se ipso esse contentum, sed tamen et amicum habere vult, et vicinum et contubernalem, quamvis sibi ipse sufficiat.

49) Lipsius Manuductio ad Philosoph. Stoic. III. c. 7.

nicht wesentlichen Grunde, daß Phädo aus Elis und Menedemus aus Eretria war. Die Schüler und Nachfolger beider sind größtentheils Männer, die sich durch nichts einen Anspruch auf eine bleibende Stelle in einer Geschichte der Philosophie erworben haben. — Sie scheinen mit den Megarischen einerlei Grundsätze, einerlei Gesichtspunct gehabt zu haben, wie schon aus dem, was wir oben anführten, erhellet. Ausserdem aber nahmen sie auch Lehrsätze von andern Philosophen an; so berichtet Diogenes, daß Menedemus die moralischen Grundsätze des Plato billigte [50]).

Vielleicht müssen wir aber bedauern, daß wir nicht mehr Nachrichten von einigen derselben haben, als der unphilosophische Sammler Diogenes für gut befand, aufzunehmen, da sie uns so manchen Aufschluß über den Zustand des philosophischen Studiums und über die Geschichte der wissenschaftlichen Literatur geben würden. So erzählt Diogenes von dem Menedemus, er habe von den Urtheilen, die bedingten, und zusammengesetzten, auch die categorischen negativen, verworfen, und nur die bejahenden für gültig erkannt [51]). Aus welchem Grunde, wird nicht hinzugefügt. Vielleicht nur aus der Ursache, welche Simplicius anführte. Es bestätiget sich daraus, daß die megarischen Philosophen, wie wir oben vermutheten, sich schon mit der Theorie der hypothetischen Sätze beschäftiget haben, und daß Aristoteles in Ansehung seines Verdienstes um die Logik, vielleicht noch manche Abrechnung zu halten hätte,

50) Diogenes Laert. II. §. 135.

51) Diog. Laert. II. 135. ανηρει δε, φασι, και τα αποφατικα των αξιωματων, καταφατικα τιθεις, και τουτων τα απλα προσδεχομενος, τα δε απλα ανηρει, λεγων συνημμενα και συμπεπλεγμενα,

wenn unsere Kenntniß der damaligen Zeiten vollständiger wäre.

Fünfter Abschnitt.

Pyrrho, der Skeptiker.

Das Mißtrauen der Vernunft gegen Speculationen, welches durch die Uneinigkeit der Philosophirenden so sehr genähret wurde, pflanzte sich aus der ersten Periode auch in die zweite fort. Aber natürlich fand der skeptische Geist nicht so viel Empfänglichkeit als der dogmatische, da dieser durch den natürlichen Hang zur Erweiterung der Erkenntniß begünstiget wird. Daher finden wir in dieser Periode nur wenig Männer, welche, frei vom dogmatischen Wahn, alle Speculationen in Anspruch nahmen. Derjenige Mann, welcher durch das Studium einiger ältern Philosophen, durch die Uneinigkeit der lebenden, und vorzüglich durch die dialektische Spitzfindigkeit, welche in der Megarischen Schule herrschend worden war, zu einem allgemeinen Zweifel veranlaßt wurde, war Pyrrho aus Elis.

Auch in diesem Theile der Geschichte herrscht viel Dunkelheit und Verwirrung. Denn theils waren die meisten Nachfolger des Pyrrho wenig berühmte Männer, theils ward ihr Name durch den Glanz der gleichzeitigen und nachfolgenden Dogmatiker verdunkelt. Die wenigen Nachrichten von ihrem Leben sind durch Erdichtungen und Uebertreibungen allerlei Art verunstaltet, welche aus dem Haß der Dogmatiker entsprangen. Da sie die Unmöglichkeit fühlten, die Skeptiker zu widerlegen, und es unbegreiflich fanden, wie man gegen so offenbare Wahrheiten die Augen verschliessen könne, so suchten sie sich durch Carricaturen

zu

zu rächen, welche sie der Person der Zweifler andichteten. Doch ein Theil solcher Anekdoten, wodurch Pyrrho mehr als ein Sonderling erscheint, muß vielleicht auch auf Einfalt und Unwissenheit gerechnet werden, da man sich in den Grund und Grenzen des Zweifels des Gewöhnlichen und Geglaubten nicht zu finden wußte, und meinte, ein solcher Skeptiker, der die objektive Gültigkeit aller speculativen Behauptungen bestreite, müsse auch in seinem wirklichen Leben gerade das Widerspiel aller Menschen seyn, und z. B. keinem wüthenden Hunde, keinem Abgrunde aus dem Wege gehen. Was diese Vermuthung wahrscheinlich macht, ist der Umstand, daß nur allein von dem Vater der Skeptiker, dem Pyrrho, solche abgeschmackte Mährchen sich verbreitet haben. Endlich sind auch die Lebensumstände einiger anderer Männer, die denselben oder ähnliche Namen führten, verwechselt, und in der Person des berühmtesten unter ihnen, des Skeptikers vereiniget worden [1]). Doch würden wir alles dieses noch verschmerzen können, wenn nur die Data von dem Philosophiren des Pyrrho und seiner Nachfolger, von dem Grunde und Gesichtspuncte ihrer Zweifel, und vorzüglich von der allmäligen Ausbildung derselben, vollständiger und bestimmter wären. Diogenes stellt nach seiner gewöhnlichen Art die vorzüglichen skeptischen Raisonnements auf, wie er sie vermuthlich in dem Sextus oder auch in dem Menodotus und Aenesidemus fand, welche die Zweifel wahrscheinlich mit weit mehr Deutlichkeit, Bestimmtheit und Stärke, als die ältern Pyrrhonier entwickelt hatten, ohne uns über die fortschreitende Ausbildung des Skepticismus vollständig zu belehren. Auch andere Schriftsteller schweigen

1) So wird z. B. offenbar Pytho, ein Schüler des Plato, mit dem Pyrrho verwechselt, wenn Diogenes IX. §. 65. und nach ihm, mehrere neue Schriftsteller erzählen, die Athenienser hätten dem letzten eine Statue errichtet, weil er den thracischen Despoten Cotys ermordet habe.

gröſstentheils über diesen Punct, daß sich nur wenige zuverläſſige Data ausmitteln lassen. Daß aber auch bei dem Skepticismus eine Fortschreitung statt gefunden hat, ist schon durch die Analogie aller menschlichen Erfindungen, Systeme und Theorien wahrscheinlich; noch wahrscheinlicher aber durch folgende zwei Gründe: Erstlich der Skepticismus ist ein beständiger Gefährte des Dogmatismus, und richtet sich fast immer nach der Beschaffenheit des letzten. So wie die dogmatischen Systeme umfassender und mit mehr logischer Kunst bearbeitet werden, in dem Verhältnisse erhebt sich auch der Skepticismus zu stärkern und weit greifendern Angriffen des Dogmatismus. Denn die Anlage zu beiden ist in der Vernunft vorhanden; die gröſsere Kultur derselben hat nothwendig Einfluß auf alle ihre Erzeugnisse, sie mögen nun in Systemen oder in Bestreitung derselben bestehen. Es läßt sich daher nicht erwarten, daß Pyrrho, der zu Alexanders Zeiten lebte, wo die ausgearbeitetsten Systeme der Alten noch nicht erschienen, oder noch zu wenig bekannt waren, auf eine eben so umfassende und scharfsinnige Art die Dogmatiker bestritten habe, als die neuern und vorzüglich Sextus gethan hat, und thun konnte. Zweitens. Es ist ein historisches Factum, daß der Skepticismus der Pyrrhonier und der neuen Akademie beständig mit einander gewechselt hat. Jener war der frühere, er wurde aber durch die neue Akademie verdrängt; und als diese wieder in einen völligen synkretistischen Dogmatismus verfiel, lebte jener wieder auf. Zu Ciceros Zeiten hatte weder Pyrrho noch die Pyrrhonier noch fast gar keinen Ruhm. Dieser gelehrte Römer gedenkt des ersten kaum einigemale im Vorbeigehen, und nicht einmal da, wo man es erwarten sollte, wenn er nehmlich die Partie der Akademiker gegen die Dogmatiker nimmt [2]). Dieses läßt sich doch

2) Cic. de Fin. II. c. 11, 13. de Offic. I. c. 2.

doch gar nicht denken, wenn Pyrrho ein so scharfsinniger Bestreiter des Dogmatismus gewesen wäre, der mit dem Sextus z. B. in Parallele gesetzt werden könnte; im Gegentheil muß man schliessen, daß die Akademiker darum die Pyrrhonier verdunkelten, weil sie mit furchtbarern Waffen das eitle Wissen der Dogmatiker anzugreifen wußten, und daß daher die Sekte der Pyrrhonier bald verloschen [3]).

Ein Hauptgegenstand der Geschichte des Pyrrhonischen Skepticismus ist daher die Untersuchung: wie weit Pyrrho und seine nächsten Nachfolger in ihrer Bestreitung des Dogmatismus gegangen sind, welchen Gesichtspunct sie dabei gefaßt, und welcher Gründe sie sich dabei bedient haben. Wir werden aus dieser Untersuchung sehen, daß erst später der Skepticismus die Gestalt erhielt, in welcher wir ihn bei dem Sextus erblicken, und nur aus diesem Grunde kann die Stelle gerechtfertiget werden, die wir dem Pyrrho angewiesen haben. Da aber diese Untersuchung sich zum Theil auf einige Lebensumstände des Pyrrho und seines berühmtesten

3) Diogenes Laert. IX. §. 115. τετε (des Timon) διαδοχος (ὡς μεν Μηνοδοτος Φησι) γεγονεν κδης. Aristocles beim Eusebius Praeparat. Evangelic. XIV. c. 18. μηδενος δε επιγραφεντος αυτων ὡς ου μηδε εγενοντο το παραπαν, εχθες και πρωην εν Αλεξανδρειᾳ τῃ κατ' Αιγυπτον Αινησιδημος τις αναζωπυρειν ηρξατο τον υθλον τετον. Cicero de oratore III. c. 17. fuerunt etiam alia genera philosophorum, qui se omnes fere Socraticos esse dicebant; Eretriacorum, Herilliorum, Megaricorum, Pyrrhoniorum: sed ea horum Peripateticorum, Academicorum, Stoicorum vi et disputationibus sunt iam diu fracta et extincta.

sten Nachfolgers, Timon, gründet, so müssen wir eine kurze Lebensbeschreibung von beiden vorausschicken.

Pyrrho, aus Elis, (nicht Elea) war erstlich ein Maler, und hörte dabei die philosophischen Vorträge des Dryson (oder Bryson), der aber wahrscheinlich nicht der Sohn des Stilpo, sondern ein anderer ist; hernach wurde er ein Schüler des Anaxarchus und begleitete mit diesem den Alexander auf seinen Feldzügen [4]). Aber bei diesem Hofphilosophen mag wohl Pyrrho keine Veranlassung zu seinem Skepticismus gefunden haben, vielmehr ist diese theils in den Schriften des Democrits, theils in der Kenntniß der Sokratischen Lebensphilosophie aufzusuchen. Das erste beruhet auf dem Zeugniß eines Zeitgenossen, des Philo, der noch dazu ein Freund dieses Pyrrho war; dieser versichert, daß Pyrrho sehr oft des Demokrits mit Hochachtung gedacht habe, und des Aristocles beim Eusebius [5]). Für das

4) Diogenes Laert. IX. p. 61. Euseb. Praepar. Evang. XIV. c. 18.

5) Diogenes Laert. IX. §. 67. αλλα και Φιλων ὁ Αθηναιος, γνωριμος αυτω γεγονως, ελεγεν, ὡς εμεμνητο μαλιστα μεν Δημοκριτου, ειτα δε και Ὁμηρου, θαυμαζων αυτον. Eusebius Praeparatio Evangel. XIV. c. 18. ὁ μεν ἱδιον Πυρρων Αναξαρχου τινος εγενετο μαθητης, ὁς το μεν πρωτον ην ζωγραφος, εἰ δ' ὁτως συτυχης, επειτα τοις Δημοκριτου βιβλιοις συντυχων, χρησιμον μεν εδεν ὁτου συρεν ὁτε εγραψε, κακως δε παντας ειπε και θεους, και ανθρωπους. Die letzte Stelle scheint der ersten zu widersprechen, indem sie nach den Worten sagt: Pyrrho habe nichts Befriedigendes in Demokrits Schriften gefunden. Der Sinn ist aber der: er fand die Veranlassung zu seiner Skepsis darin, und das war in Aristocles Augen nichts Gutes.

das zweite läßt sich zwar kein ausdrückliches Zeugniß beibringen; aber es wird uns theils daraus wahrscheinlich, daß Cicero die Pyrrhonier selbst mit unter die Sokratiker zählet [6]) und daß die Denkart des Pyrrho wirklich sehr viel Aehnliches mit diesem weisen Athenienser hat. Auch darf uns die Frage, auf welchem Wege er Kenntniß vom Sokrates erlangen konnte, gar nicht in Verlegenheit setzen, wenn auch weder Dryson noch Klinomachus, chronologischer Schwierigkeiten wegen, seine Lehrer waren [7]), da Phädo aus derselben Stadt war, und daselbst auch eine Schule errichtet hatte.

Wir finden in dem wenigen, was wir von dem Leben dieses Mannes wissen, die offenbaren Erdichtungen abgerechnet, nicht das geringste, was uns abhalten könnte, anzunehmen, Pyrrho sey durch das, was das Gerücht vom Sokrates bekannt gemacht hatte, oder auch selbst durch den Umgang mit Phädo oder einen andern veranlaßt worden, ein Nacheiferer des Sokrates zu werden, zumal wenn man annimmt, daß sein Geist gewisse Aehnlichkeiten mit dem Sokratischen hatte. Wahrscheinlich würden wir diese Geistesverwandschaft noch weit deutlicher verfolgen können, wenn ein besseres Schicksal über die Schriften des originellen Timon gewaltet hätte. Aber selbst die wenigen Bruchstücke, die sich erhalten haben, zeichnen einige starke Charakterzüge aus, in denen Sokrates

6) Man sehe die Note 3.

7) Diog. Laert. IX. §. 61. Suidas Στιλπων. Da Pyrrho wahrscheinlich um die 101. Olympiade geboren wurde, Stilpo aber um die 112-120. Olympiade gelebt haben muß, so kann weder Klinomachus noch Stilpons Sohn Dryso der Lehrer des Pyrrho gewesen seyn, es müßte denn erst späterhin, nach seiner Zurückkunft von Alexanders Feldzug geschehen seyn. Aber für Zeitgenossen kann man sie immer halten.

tes und Pyrrho zusammenstimmen. Nur dieses, heißt es in einem, wünscht mein Geist zu wissen, wie du, Pyrrhon, einzig in deiner Art, noch immer mit solchem Gleichmuth, mit solcher Ruhe leben kannst, und gleich einem Gott unter den Menschen hervorragst [8]). Und: Wie und wo fandest du doch, ehrwürdiger Greis, die Kunst, dich von aller blinden Verehrung der Meinungen, von allem leeren Weisheitsdünkel der Sophisten loszureissen, und die Zauberbande der betrügerischen Ueberredung zu zerstöhren. Dich kümmert es wenig zu erforschen, woher die Luft, welche Griechenland umgiebt, oder woraus jedes Ding entstand, und in was es aufgelöset wird [9]). Wer erkennet hier nicht gerade die Sokratische Nüchternheit, die Entsagung auf alle leere Speculationen, die für den Menschen, als Menschen keinen Nutzen haben?

Will

8) Diog. Laert. IX. §. 63. τετο μοι, ω Πυρρων, ἱμερετα ἠτορ ακουσαι
πως ποτ' ανηρ ετ' αγεις ῥᾳιζα μεθ' ἡσυχιας
μενος εν ανθρωποισι θεος τροπον ἡγεμονευων;

9) Diog. Laert. IX. §. 65. ω γερον, ω Πυρρων, πως η ποθεν ενδυσιν ευρες
λατρειης δοξων τε κενοφροσυνης τε σοφιζων
και πασης απατης πειθους τ' απελυσαο δεσμα.
ουδε μελει σοι ταυτα μεταλλησειν, τινος αυραι
ἑλλαδ' εχουσι, ποθεν τε και εις ὁ κυρει τα ἑκαστα.

Will man Beispiele von der Aehnlichkeit in dem Praktischen, in dem Charakter, so fehlt es auch hier nicht an Berührungspuncten. Alles, was wir von Pyrrho wissen, beweiset, daß er ein rechtschaffener Mann war, von sanfter und friedfertiger Gemüthsart, der in den Verhältnissen, in denen er lebte, seine Pflichten treu erfüllte. Sein einziges Bestreben war sittlich gut zu werden [10]). Auch genoß er ausgezeichnete Achtung von seinen Mitbürgern, indem sie ihm nicht nur eine Priesterstelle gaben, sondern auch aus Rücksicht gegen ihn allen Philosophen ansehnliche Privilegien ertheilten [11]).

In einem Punkte scheint sich Pyrrho von dem Sokrates zu entfernen, darin nehmlich, daß er eine weniger gute Meinung von den Menschen hegte, und oft den Vers des Homers: Menschen sind wie das Laub der Bäume, und ähnliche im Munde führte. Aber Philon, der dieses berichtet, bemerkt auch, daß er sie in keiner andern Absicht angeführt habe, als um die Charakterschwäche, das Streben nach nichtswürdigen Dingen, und den Mangel ernsthafter Denkungsart an den Menschen zu rügen [12]). Und

10) Diogenes Laert. IX. §. 64. nach der Stephan. Uebersetzung, welche dem Sextus beigefügt ist. Unde et illum complectitur mirifice Timon in Pythone et in Sillis, quod liber evaserit omnibus perturbationibus, superstitioneque et vanitate et captione sophistica ac Dei instar inter homines regnarit. Dieses steht nicht in der Meibom. Ausgabe des Textes) — καταληφθεις δε ποτε και εαυτω λαλων, και ερωτηθεις την αιτιαν, εφη, μελεταν χρησος ειναι.

11) Diogenes Laert. IX. §. 64.

12) Diog. Laert. IX. §. 67. 68. προσφερεσθαι δε και ταυτα, και ὁσα συντεινει εις το αβεβαιον και κενοσπουδον ἁμα και παιδαριωδες των ανθρωπων.

Und eben darin nähert sich seine Denkungsart der Sokratischen wieder, und eröffnet uns eine neue Aussicht auf den Ursprung seines Skepticismus. Ueberzeugt, daß Sittlichkeit allein die Würde des Menschen ausmacht, erschien ihm alles Wissen dagegen von geringerm Werth. Und nachdem einmal Gleichgültigkeit gegen alle Speculationen seinen Geist erfüllt hatte, alle bisherigen Versuche der Art das Ansehen der Wichtigkeit in seinen Augen verloren hatten, konnte er um so freier und unbefangener zu einer Prüfung derselben übergehen. Die Zusammenstellungen aller Begriffe und Behauptungen überzeugte ihn von der Ungewißheit und Thorheit alles menschlichen Wissens, welches dem Menschen keine sichere Belehrung über die Dinge, die ihn umgeben, über die Natur dessen, was er als sein höchstes Gut begehrt, und keine festen Regeln für sein Handeln gewährt. Er folgerte daraus das Resultat, daß das speculative Denken, welches über die Erscheinungen hinausgehet, gar keinen Nutzen gewähret, und daß es besser ist, der Mensch richtet sich in seinen praktischen Verhältnissen nach seinen Gefühlen, die ihn weniger irre führen, als die Speculationen.

Daß dieses der Gesichtspunct des Pyrrho war, läßt sich aus einigen Stellen des Cicero beweisen, die bei der gewöhnlichen Behandlung des Skepticismus fast ganz unbeachtet geblieben sind. In den Büchern von dem höchsten Gute zählt er den Pyrrho an einigen Stellen unter denen auf, welche die Sittlichkeit das honeste vivere für das einzige Gut und ausserdem nichts für begehrungswerth gehalten haben; er verbindet hier mehrmals den Aristo Chius mit dem Pyrrho und tadelt sie, daß sie ausser der Tugend alles übrige für gleichgültig erklärt und gesagt hätten, es sey z. B. zwischen der vollkommensten Gesundheit und der heftigsten Krankheit kein Unterschied; und sie hätten, setzt er hinzu, indem sie

die

die Tugend von allem Materiellen entfernt, und ihr nichts gelaſſen hätten, woraus ſie entſpringen, oder worauf ſie ſich gründen könnte, die Tugend ſelbſt zu einem Undinge gemacht [13]). Eben ſo ſcheint auch eben der Ariſto, deſſen wir erwähnt haben, gedacht zu haben, der eben aus dem Grunde, weil er die Tugend für das einzige Gut hielt, alle Wiſſenſchaften, die Ethik ausgenommen, als unnütz oder unmöglich verwarf [14]).

Dieſe Gleichgültigkeit gegen die Wiſſenſchaften konnte einen philoſophiſchen Kopf leicht weiter führen. Er konnte, um dieſe zu rechtfertigen, unterſuchen, was denn von den berühmteſten Philoſophen ausgemacht worden ſey; und da das Reſultat für die Dogmatiker nicht günſtig ausfallen konnte, zuletzt bei einem allgemeinen ἐποχεῖν ſtille ſtehen.

Uebrl

13) Cicero de Finib. IV. c. 16. Itaque mihi videntur omnes quidem illi erraſſe, qui finem bonorum eſſe dixerunt, honeſte vivere: ſed alius alio magis: Pyrrho ſcilicet maxime, qui, virtute conſtituta, nihil omnino, quod appetendum ſit, relinquat. II. c. 13. Quae cum Ariſtoni et Pyrrhoni omnino viſa ſunt pro nihilo, vt inter optime valere et graviſſime aegrotare nihil prorſus dicerent intereſſe: recte iam pridem contra eos deſitum eſt diſputari. Dum enim in una virtute ſic omnia eſſe voluerunt, vt eam rerum ſelectione expoliarent, nec ei quidquam, aut unde oriretur, darent, aut vbi niteretur: virtutem ipſam, quam amplexabantur, ſuſtulerunt.

14) Diog. Laert. VII, §. 160.

Uebrigens hat Pyrrho nichts über seinen Skepticismus geschrieben [15]). Sein Freund und Schüler Timon war der erste, welcher den Skepticismus schriftlich behandelte, und daher auch zugleich als Referent des Pyrrho zu betrachten ist. Aus mehreren Ursachen ist zu bedauern, daß wir von diesem merkwürdigen Mann, der für die Geschichte der Philosophie vielleicht noch wichtiger ist, als Pyrrho, so wenig Zuverlässiges wissen, noch mehr aber der Verlust seiner Schriften zu beklagen, von denen nur hie und da Fragmente vorkommen.

Timon aus Phlius in Achaja, war erst ein Schüler des Stilpo. Einige Zeit darauf, nachdem er in seinem Vaterlande geheirathet hatte, reiste er nach Elis zum Pyrrho, wo er eine geraume Zeit sich muß aufgehalten haben, da ihm einige Kinder in Elis geboren wurden. Es scheint, daß er ein Arzt war, denn Diogenes erzählt, daß er seinen ältesten Sohn in dieser Kunst unterrichtete [16]). Ueberhaupt waren die meisten Skeptiker Aerzte; und vielleicht trug die Ausübung einer Kunst, in welcher von jeher so viel Ungewisses gewesen und welche so gerne philosophische Grundsätze auf die Erfahrung anwendet, nicht wenig bei, sie auf die Schwäche aller Theorien aufmerksam zu machen. Als sein Vermögen geschmolzen war, reiste er nach dem Hellespont und Propontis, und declamirte wahrscheinlich seine Gedichte. Auf diese Art erwarb er ansehnliche Summen Geld, von dem er seine ganze übrige Lebenszeit in Athen sehr gemächlich leben konnte [17]).

Diogenes führt eine Menge von Lust- und Trauerspielen und auch prosaische Schriften an, welche er geschrie-

15) Diogenes Laert. IX. §. 103. I. §. 16. Daher nennt Sextus den Timon einen προφητης των Πυρρωνος λογων adverſ. Mathem. I. §. 53.

16) Diog. Laert. IX. §. 109.

17) Diog. Laert. IX. §. 110.

ſchrieben hat. Uns intereſſiren hier nur ſeine philoſophiſchen Schriften. Unter dieſen waren unſtreitig ſeine Silli, ein beiſſendes Spottgedicht, die berühmteſten. Timon legt dieſes Gedicht dem Xenophanes in den Mund, welcher in dem erſten Buche allein ſpricht, in dem zweiten und dritten ein philoſophiſches Geſpräch mit Timon über die ältern und neuern Philoſophen hält. Der Inhalt aller drei Bücher war Satyre und Spott gegen die berühmteſten Dogmatiker [18]). Sextus Empiricus führt noch eine Schrift gegen die Phyſiker an [19]) wenn dieſes wirklich ein eignes Werk, und nicht etwa, wie wir vermuthen, ein Theil von den Silli war. Noch wird eines Gedichts gedacht, welches ινδαλμοι betitelt war, uns aber nicht ſo ſehr intereſſirt, weil deſſen Inhalt weniger bekannt iſt, und ein proſaiſches Werk von den Empfindungen [20]). Weit wichtiger ſind zum

18) Sextus Empiricus Pyrrhon. Hypo. typ. I. §. 224. εν πολλοις γαρ αυτον επαινεσας τον Ξενοφανην, ως και τας σιλλας αυτω αναθεινας. Diog. Laert. IX. 111. των δε σιλλων τρια εστιν· εν οις ως αν σκεπτικος ων παντας λοιδορει και σιλλαινει τας δογματικας, εν παρωδιας ειδει. ων το μεν πρωτον αυτοδιηγητον εχει την ερμηνειαν· το δε δευτερον και τριτον εν διαλογε σχηματι. Φαινεται γαρ ανακρινων Ξενοφανην τον Κολοφωνιον περι εικαζων· ο δε αυτοδιηγημενος (αυτω διηγημενος) εστι και εν μεν τω δευτερω, περι των αρχαιοτερων· εν δε τω τριτω περι των υστερων. — το δε πρωτον ταυτα περιεχει πραγματα.

19) Sextus Empiric. adverſ. Mathem. III. §. 2. Fabricius Vermuthung, es ſey dieſes eine von den proſaiſchen Schriften, welche Diogenes IX. §. 111. anführt, beruhet auf keinem ſichern Grunde.

20) Diog. Laert. IX. §. 105.

zum wenigsten die Silli, da wir, obgleich nur einige Fragmente sich erhalten haben, den Ideengang, den Gesichtspunct und die Beschaffenheit der Skepsis des Timon einigermaßen bestimmen können.

Die Skeptiker verwalteten das Censuramt der Vernunft. Jedes Dogma, jede Behauptung, die über den Kreis der Phänomene hinausgeht, und diese zu erklären sucht, wurde von ihnen als unstatthaft angefochten. In dieser Hinsicht musterte Timon die ganze Reihe von Philosophen, von Thales bis zum Arcesilaus; aber als Spottgedicht mischte er viel Persönliches ein, und geisselte oft die Philosophen, anstatt ihre Dogmen zu bestreiten. Auch erlaubte wohl die dichterische Behauptung keine so strenge Behandlung, kein so bündiges Raisonnement, als wir etwa beim Sextus finden. Demungeachtet aber waren hier und da neben der Persiflage gewiß auch sehr helle Gedanken und gründliche Kritiken des dogmatischen Verfahrens eingewebt [20b]). Die Hauptsätze seiner Skepsis sind, soviel wir aus den noch vorhandenen Bruchstücken schliessen können, folgende: 1) die Dogmatiker haben keine Wissenschaft begründet. 2) Die Gegenstände, deren Erforschung sie am angelegentlichsten beschäftiget hat, sind für uns nicht erkennbar. 3) Alles Wissen ist zwecklos und entbehrlich.

Der erste Satz wurde, wie es scheint, vorzüglich durch die Bemerkung unterstützt, daß die Dogmatiker die Grundsätze, auf welchen sich der Beweis ihres ganzen Systems stützt, nicht erweisen, sondern voraussetzen, wo-

20 b) Hieher gehört z. B. die feine Bemerkung über die Zeit. Sextus Empiric. adverſ. Mathemat. VI. §. 66. X. § 197. ουτε δε αμερης ειναι δυναται. εν αμερει γαρ χρονω ουδεν πεφυκε γινεσθαι μεριζον εις Φησι Τιμων, οιον το γινεσθαι και το φθειρεσθαι και παν ο τοιουτοις εοικεν.

wodurch ihre Arbeit zwar sehr leichte gemacht wird, ihr Gebäude aber ohne feste Grundlage in der Luft schwebt [21]).

Der Beweis des zweiten Satzes beruhet darauf. Die Dogmatiker haben es nicht mit den Erscheinungen, sondern mit den Dingen, wie sie unabhängig von unserer Vorstellung beschaffen sind, zu thun. Daß uns etwas erscheint, ist eine Thatsache, die nicht geleugnet werden kann. Ob aber auch ein Objekt an sich die Eigenschaft habe, die uns an demselben erscheint, ist eine Frage, die sich nicht beantworten läßt [22]). Man findet beim Sextus zum Beweis dieses Satzes zehn besondere Gründe (τροποι oder τοποι της εποχης); und es fragt sich, ob diese schon vom Pyrrho, oder, weil dieser nichts geschrieben hat, vom Timon herrühren, oder ob sie eine Erfindung der neuen Skeptiker sind. Das erste scheint aus einer Stelle des Sextus zu folgen, wo er sagt: Er finde, daß die ältern Skeptiker sich derselben beständig bedient haben [23]). Für das zweite hingegen kann man das ausdrückliche Zeugniß des Aristocles anführen, daß Aenesidem der Erfinder der neun (wahrscheinlich ein Schreibfehler für zehn) Zweifelsgrün-

21) Sextus Empiric. adverſ. Mathemat. III. §. 2. και γαρ ὁ Τιμων εν τοις προς τες Φυσικας τετο ὑπελαβε δειν εν πρωτοις ζητειν· Φημι δε το, ει εξ ὑποθεσεως τι ληπτεον.

22) Diogenes Laert. IX. §. 105. το μεν ὁτι εστι γλυκυ, συγκατιθημι· το δε ὁτι φαινεται, ὁμολογω.

23) Sextus Empiric. Pyrrhon. Hypotyp. I. c. 14. παραδιδονται τοινυν συνηθως παρα τοις αρχαιοτεροις Σκεπτικοις τροποι, δι' ων ἡ Εποχη συνεγεσθαι δοκει, δεκα τον αριθμον.

gründe sey [24]). Beide Zeugnisse lassen sich durch andere Gründe noch verstärken. An sich wiegt Sextus Zeugniß das von Aristocles auf, da jener unstreitig eine genauere Kenntniß von den Schriften der Skeptiker besaß, als dieser. Aber auf der andern Seite muß man sich wundern, daß Sextus weder bei der weitläufigen Ausführung der zehn Gründe, noch an einem andern Orte sich nur ein einzigesmal auf den Timon berufen; daß auch kein anderer Schriftsteller etwas davon angeführt hat. Zwar werden diese Zweifelsgründe von einigen als Pyrrhonisch angeführt [25]). Allein dieses sind doch nur neuere Schriftsteller, die durch ihr Gewicht einer Sache, die an sich nicht glaublich ist, nicht mehr Glaubwürdigkeit geben können. Denn man darf nur diesen Theil des Skeptischen Werkes gelesen haben, um sich zu überzeugen, daß dieses Raisonnement, welches eine so große Menge von Erfahrungen und Beobachtungen enthält, mit so viel Feinheit und logischer Kunst ausgeführt ist, schwerlich in der Gestalt von Pyrrho oder auch Timon herrühren möge. Und warum sollte auch Aristocles, der dem Aenesidemus die Erfindung dieser zehn skeptischen Gründe beileget, vom Timon geschwiegen haben, da er an eben dem Orte uns die Hauptsätze der Skepsis des Timon bekannt macht.

Nach alle dem, was sich für und wider die Sache sagen läßt, scheint es uns das wahrscheinlichste, daß diese skeptischen Gründe in der Gestalt, wie sie Sextus darstellt, eine spätere Erfindung sind; daß aber die ersten Skeptiker den ersten Stoff dazu hergegeben haben. Gegen dieses Rea-

24) Eusebius Praeparatione Evang. XIV. c. 18. ὁποταν γε μην Αινησιδημος εν τη ὑποτυπωσει τες εννεα διεξιη τροπες· κατα τοσετες γαρ αποφαινειν αδηλα τα πραγματα πεπειρατα.

25) So hatte Plutarch nach dem Schriftenverzeichniß des Lamprias περι των Πυρρωνος δεκα τοπων geschrieben.

Resultat kann man nun auch um so weniger die Auctorität des Sextus anführen, weil man nicht bestimmt weiß, welche Skeptiker er unter die ältern, welche unter die neuern rechnet. Nach Fabricius beschließt Aenesidemus jene Reihe; allein da keine Gründe für diese Bestimmung angegeben sind, so wäre es wohl möglich, daß Sextus erst vom Agrippa an die neuen Skeptiker zählte.

Jedoch ist nach dem Gange der Cultur des menschlichen Geistes höchst wahrscheinlich, daß Pyrrho und Timon nicht sowohl auf allgemeine Gründe, um den Dogmatismus zu bestreiten, gedacht, sondern ihren Angriff mehr gegen einzelne Systeme und Theorien gerichtet haben. Auf diese Art konnten sie den jüngern die Materialien in die Hände arbeiten, aus denen sie ihre allgemeinen skeptischen Gründe entwickelten.

Nach dem Aristocles war der Ideengang des Timon folgender: Wer glückselig seyn will, muß drei Punkte erwägen. 1) Von welcher Beschaffenheit die Dinge sind. 2) Wie unser Verhältniß gegen sie seyn muß. 3) Was für Folgen aus diesem Verhältnisse für unsern Zustand entstehen. Was den ersten Punkt betrift, so sagte er, die Dinge seyen von der Art, daß sich nichts über sie ausmachen und entscheiden lasse, völlig unbestimmt und für uns gleichgültig. Zweitens. Daher wären weder die Empfindungen noch die Urtheile weder wahr noch falsch, und man könne ihnen weder Glauben beimessen, noch versagen; vielmehr müsse man ohne alle Neigung und Eingenommenheit unerschütterlich sein Urtheil zurückhalten, und von jeder Sache sagen, sie ist so wenig dies als jenes, es läßt sich von ihr weder ein Seyn noch ein Nichtseyn aussagen. Dieser Gemüthszustand hat zur Folge eine völ-

lige Unentscheidenheit und Gemüthsruhe [26]). Ungeachtet wir nicht glauben, daß Aristocles hier alles richtig getroffen habe, so ist doch auch hier unverkennbar, daß diese Skepsis von dem Praktischen ausging, wie wir auch schon bei dem Pyrrho wahrscheinlich gemacht haben. Einem so scharfsinnigen Denker und Beobachter des Menschenlebens konnte es nicht entgehen, daß die Kunst der Glückseligkeit eine nichtige Idee sey, so sehr auch alle Philosophen vorzüglich seit Sokrates sich dieselbe in Kopf gesetzt hatten. Die Glückseligkeit kann nicht gelehrt werden; denn sie beruhet auf subjektiven Trieben und Bedürfnissen, welche sehr verschiedenartig sind, auf dem Verhältniß der Dinge zu denselben, welches sich so wenig als jene individuelle Anlage nach einem allgemeinen Maaßstabe bestimmen läßt. Gleichwohl ist das Versprechen, menschliche Glückseligkeit zu lehren, so anlockend, so verführerisch; aber um so mehr sind auch diejenigen zu bedauern, die sich von solchen Lockungen einnehmen, und in einer der vielfältigen widersprechens

26) Eusebius Praeparat. Evangelic. XIV c. 18. Ὁ δε γε μαθητης αυτε Τιμων φησι, δειν τον μελλοντα ευδαιμονησειν, εις τρια ταυτα βλεπειν· πρωτον μεν, ὁποια πεφυκε τα πραγματα· δευτερον δε, τινα χρη τροπον ἡμας προς αυτα διακεισθαι· τελευταιον δε, τι περιεσαι τοις ἑτως εχουσι. τα μεν γαρ πραγματα φησιν αυτον αποφαινειν επισης αδιαφορα, και ασαθμητα και ανεγκλητα· δια τουτο μητε τας αισθησεις ἡμων, μητε τας δοξας αληθευειν ἡ ψευδεσθαι. δια τουτο δη μητε πιστευειν αυταις δειν, αλλ' ἀδοξαστους και ακλινεις και ακραδαντους ειναι, περι ἑνος ἑκαστου λεγοντας, ὁτι ου μαλλον εστιν ἡ ουκ εστιν, ἡ και εστι, και ουκ εστιν, ουτ' ουκ εστιν. τοις μεν τοι διακειμενοις ἑτω περισεσθαι Τιμων φησι, πρωτον μεν ἀφασιαν, επειτα δ' αταραξιαν, Δινησιδημος δε ἡδονην.

chenden Theorieen ihr einziges Heil zu finden vermeinen [27]). Es iſt vielmehr kein anderer Weg um wahre innere Ruhe zu finden, als ſich von allen Syſtemen loszureiſſen, allem Wahne einer Erkenntniß der Dinge zu entſagen, und dann der unverfälſchten, unverſtimmten Stimme ſeiner Natur zu folgen; zu thun, was ſie heiſcht, zu unterlaſſen, was ſie empöret, ohne ſich die vergebliche Mühe zu machen, die Natur der Dinge, das objective Gute und Böſe ergründen, und daraus Geſetze für das praktiſche Leben ableiten zu wollen [28]). Hieraus folgt alſo die Entbehrlichkeit alles theoretiſchen Wiſſens.

27) Sextus Empiricus adverſus Máthem. XI. §. 171. αἱ δη τοιαυται ὑποσχεσεις θηρευσε μεν τες νεες ελπισι ψυχρας· κεκεν δε εισιν αληθεις. παρ' ὁ και Τιμων ὁτε μεν τες επαγγελλομενες την παραδοσιν αυτων επισκωπτει λεγων

πολλων λακεδονων λυμαντορες αμπυδολωται

ὁτε δε τες προσεχοντας αυτοις μεταμελομενες εφ' ὁις ματην εμοχθησαν, παρεισαγει δια τετων

Φη δε τις αμαζων, ὑια βροτοι αμαζεσιν
ειμοι εγωτι παθω, τι νυ μοι σοφον ενθα γενηται
πτωχος μεν Φρενας ειμι, νοος δε μοι εκ ενι κακκος
η μα ματην Φευξεσθαι οιομαι αιπυν ολεθρον
τρις μακαρες μεν τοι και τετρακις ὁι μη εχοντες
μητε κατατρωξαντες ενι σχολη ὁσσ' επεπαντο
νυν δε με λευγαλεας ερισιν εἱμαρτο δαμηναι
και πενιη και ὁσσ' αλλα βροτες κηΦηναι ελαχρεα.

Wahrſcheinlich ſind dieſe Verſe aus dem erſten Buche der Sillen.

28) Sextus Empiricus adverſ. Mathem. VII. §. 30. κατα αναγκην γαρ εδει τον απορητικως

Der Ideengang des Timon scheint also nach dem, was wir eben angeführt haben, folgender zu seyn. Er gehet von dem allgemeinen Wunsch der Menschen nach Glückseligkeit aus; er zeigt, daß diese auf keiner objektiven Erkenntniß beruhet, und daß es keine Kunst der Glückseligkeit giebt, ungeachtet alle Philosophen in dem Wahn standen, den einzigen Weg zu derselben entdeckt und gelehrt zu haben. Von diesen allgemeinen Bemerkungen, gehet er über zur Censur aller vorhandenen Philosophieen, und darin verfährt er mit Consequenz; denn alles Philosophiren über praktische Gegenstände beruhete zuletzt auf theoretischen Sätzen oder Hypothesen.

Hieraus läßt sich das Verhältniß des ältesten Skepticismus zu dem neuern bestimmen. Jener ist gleichsam der Text, zu welchem die neuern Skeptiker den Commentar lieferten. In Ansehung des Grundes und Zwecks des Skepticismus, in Ansehung der Bestreitung des Dogmatismus herrscht die gröste Einstimmung. Kein Dogma wird angenommen, jedes wird bestritten.

Die Erkenntniß der Dinge wird weder behauptet noch geleugnet, sondern nur ein Zurückhalten des Urtheils, ein dahin gestellt seyn lassen, in Rücksicht auf den damaligen Zustand der Wissenschaften und der Philosophie für nothwendig erklärt. Dieses drückten diese Skeptiker in Rücksicht auf ihren Gemüthszustand durch den Ausdruck:: ich entscheide nicht (οὐδεν ὁριζω) und in Rück-

Φιλοσοφηντα, μη εις το παντελες ανενεργητον οντα και εν ταις κατα τον βιον πραξεσιν απρακτον, εχειν τι κριτηριον αἱρεσεως ἁμα και φυγης, τετ' εστι το Φαινομενον, καθως και ὁ Τιμων μεμαρτυρηκεν ειπων

αλλα το Φαινομενον παντι σθενει, ὁπερ αν ελθη.

Diog. Laert. IX. §. 105.

Rückſicht auf die Objekte: eben ſo wenig dies noch jenes (ουδεν μαλλον) aus [29]).

Wenn das wahr iſt, was Ariſtocles beim Euſebius vom Timon ſagt, daß er behauptete: die Dinge ſind unbeſtimmt, ſie erklären ſich weder für das eine, noch das andere, ſie ſind für nichts entſcheidend, ſo iſt das ein Beweis für die Jugend dieſer Skepſis. Gleich den Dogmatikern gingen die Skeptiker von den Objekten aus, anſtatt vor allen Dingen durch eine Unterſuchung des Erkenntnißvermögens feſt zu ſetzen, was ſich erkennen oder nicht erkennen laſſe. Die Folge davon war, daß die Dogmatiker die Grenzen der Erkennbarkeit überſchritten, und auch da im entſcheidenden Tone ſprachen, wo nach der Natur des menſchlichen Geiſtes ſich nichts wiſſen läßt. Daher entſprangen nun die widerſprechendſten Behauptungen, und die entgegengeſetzteſten Syſteme, die jedem unbefangenen Denker den Gedanken aufdringen mußten, daß nicht alle wahr, aber leicht alle falſch ſeyn können. Dieſes veranlaßte nothwendig den Skepticismus, welcher in dieſer ſeiner erſten Periode ſich auf eben der Anſicht des Dogmatismus gründete. Nach dieſem erzeugten die Objekte Vorſtellungen, und drückten in denſelben ihr Weſen und Eigenſchaften ſo vollkommen aus, daß die Vorſtellungen treue Spiegel von den ihnen entſprechenden Objekten waren. Nach dem Skepticismus hingegen fehlte den Objekten das Vermögen, ſich in den Vorſtellungen vollkommen abzuſpiegeln, daß eben daraus die widerſprechenden Meinungen entſprangen. Denn, ſchloß man, wenn die Objekte ihr Weſen mit ſo unverkennbaren Zügen in den Vorſtellungen hinzeichneten, ſo könnte über ſie nur eine Vorſtellung ſeyn, und

29) Suidas in voce ουδεν μαλλον. Diogenes Laert. IX. §. 76. σημαινει εν ἡ Φωνη [ουδε μαλλον] (καθα Φησι και Τιμων εν τω Πυθωνι) το μηδεν ὁριζειν, αλλα απροσθετειν. Euſebius Praepar. Evang. XIV. c. 18.

aller Widerspruch müßte aus der Welt verschwinden. Die Zusammenstellung der Widersprüche in den Systemen der Dogmatiker mußte zum Beweise des Unvermögens der Objekte dienen, ihre Natur zu erkennen zu geben, und hieraus folgerten sie die Unzuverlässigkeit der Sinne und des Verstandes zur Erkenntniß der Wahrheit. Die neuern Skeptiker, durch die Gegengründe der Dogmatiker veranlaßt, welche den Skepticismus von der Seite vorzüglich angriffen, daß er selbst eine objektive Behauptung enthalte, diese nämlich, die Objekte sind unvermögend, eine Erkenntniß zu begründen, gaben mit großer Einsicht diese auf, und blieben bei der Ansicht stehen, daß bis jetzt in keinem Stücke etwas entschieden sey, und die widersprechenden Behauptungen den Verstand in eine Art von Gleichgewicht setzen, daß er weder bejahend noch verneinend zu entscheiden wagt.

Dieser Skepticismus hatte übrigens keinen Einfluß auf das praktische Leben. Er ließ nur das Verhältniß der Dinge zum Erkenntnißvermögen unentschieden, und bestritt jedes objektives Urtheil über die Objekte. Er leugnete aber nicht, daß die Objekte den Menschen auf gewisse Weise, mit gewissen Eigenthümlichkeiten erscheinen, und daß diese Einfluß auf das Begehrungsvermögen haben, ohne daraus die Folgerung auf das Wesen der Dinge an sich zu erlauben. Daher folgten die Skeptiker ihren Empfindungen und Gefühlen, sie richteten sich nach den Gewohnheiten und Observanzen in dem bürgerlichen Leben [30]). Sie gestanden, daß uns einige Dinge als gut, andere als böse und andere als gleichgültig erscheinen, daß wir aber nicht erkennen können, was an sich gut oder böse

30) Sextus Empiricus adverſ. Mathem. VII. §. 30. Diogenes Laert. IX. §. 105. ὁθεν και Τιμων εν τῳ Πυθωνι Φησι, μη εκβεβηκεναι την συνηθειαν. Für Πυθων muß man wahrscheinlich hier und an andern Stellen Πυρρων lesen.

böſe ſey. Und darin haben ſie nach der herrſchenden Anſicht der Dogmatiker völlig Recht. Wenn ſich dieſes nicht a priori beſtimmen läßt, wenn es von der Erkenntniß der Dinge an ſich, die nur empiriſch ſeyn kann, abhängen ſoll; was wir für gut oder böſe erkennen, ſo giebt es darin nichts abſolutes, weil jeder Menſch ſeinen eignen ſubjektiven Maaßſtab hat.

Uebrigens ſcheint Timon eben ſo wie Pyrrho die Tugend für das einzige wahre Gut des Menſchen gehalten zu haben. Man kann dieſes zum wenigſten aus einer Stelle des Sextus folgern [31]). Wie ſie aber dieſes mit ihrer Skepſis vereinigten, oder vereinigen konnten, läßt ſich aus den einzelnen Bruchſtücken, die wir noch haben, nicht beſtimmen. Man könnte zwar mit dem Sextus ſagen: Timon habe dieſes für kein objektives, ſondern nur ſubjektives Urtheil gehalten, welches ſich auf Gefühl gründe [32]). Allein dann hätte er doch dieſes für ein unveränderliches und nothwendiges Gefühl halten müſſen, weil es ſonſt nicht möglich wäre, eine unwandelbare Maxime darauf zu ſtützen. Timon und Pyrrho ſcheint nur gegen alle moraliſche Theorien eingenommen geweſen zu ſeyn, welche ſie damals kannten, (und gewiß gab es unter dieſen auch keine, welche die Foderungen der unbeſtochenen Vernunft völlig befriedigte) und ihr Mistrauen gegen allen theoretiſchen Vernunft-

31) Sextus Empiric. adverſ. Mathemat. XI. §. 20. κατα δε το φαινομενον τετων ἑκαζον, ἐχομεν ἐθος αγαθον η κακον η αδιαφορον προσαγορευειν· καθαπερ και ὁ Τιμων, ἐν τοις ινδαλμοις ἐοικε δηλειν, ὁταν φη

η γαρ ἐγων ερεω ὡς μοι καταφαινεται ειναι
μυθον αληθεης ορθον ἐχων κανονα·
ὡς ἡ τε θεος τε φυσις και τ' αγαθ' ἁμα
ἐξ ὡν ισοτατος γινεται ανδρι βιος.

32) Sextus Empir. l. c.

nunftgebrauch, der durch keine sichern Principien in den gehörigen Schranken gehalten wurde, verschloß ihre Augen gegen das Wahre, was in allen Systemen enthalten war, und, von dem Falschen und Einseitigen gesondert, gewiß zum Vortheil der Wissenschaft benutzt werden konnte. Hierin lag auch wahrscheinlich die Hauptursache, warum die Dogmatiker und die Skeptiker beide ihren Weg fortgingen, ohne einander über den wahren Streitpunkt verständigen und zum Besten der Wissenschaft auf einander wirken zu können.

Doch wir müssen nun wieder zurück auf den berühmtesten Schüler des Sokrates, den Plato, und auf die übrigen dogmatischen Systeme dieser Periode.

Sechster Abschnitt.

Philosophie des Plato.

So wohlthätig auch Sokrates durch sein Beispiel und seine Lehren für sein Zeitalter gewirkt hatte, so wenig hatte doch die Philosophie als Wissenschaft unmittelbar etwas als neue Aussichten durch ihn gewonnen. Indem er auf der einen Seite sich laut gegen die Sophisten, ihre leeren Vernünfteleien und ihren verderblichen Eigennutz erklärte, die Urtheile der gesunden Vernunft gegen sie geltend zu machen suchte, und ein vernünftiges Betragen gegen sich und andere durch seine nachdrücklichen und das Herz ergreifenden Vermahnungen empfohl, wirkte er unmittelbar auf die Verbesserung der Denkart seiner Zeitgenossen. Dieses hatte zwar mittelbarer Weise auch Einfluß auf den Zustand der Philosophie, insofern er dadurch das Nachdenken auf Gegenstände richtete, welche dem Menschen zu nahe liegen, und zu wichtig sind, als daß sie nicht von jedem denkenden

Men-

Menschen, wenn einmal seine Vernunft erweckt ist, mit Interesse untersucht werden sollten. Indessen ging doch Sokrates nie aus der Sphäre des gemeinen Verstandes in die des Philosophen über; er entwickelte die Ueberzeugungen, welche jeder Mensch von unverdorbenem Verstande und Herzen für wahr anerkennt, er betrachtete diese Uebereinstimmung selbst als den Beweis ihrer Wahrheit, ohne sich je! ernstlich in die Untersuchung einzulassen, jene Ueberzeugungen aus Principien zu erklären, und dadurch die Unveränderlichkeit und Nothwendigkeit aus Gründen, die in der Natur des menschlichen Geistes enthalten sind, zu erklären.

Was Sokrates nicht that, das leistete einer seiner Schüler, der hohen Enthusiasmus mit dem Talent des tiefen Denkens und Dichtergeist mit philosophischem Geiste in einem seltnen Grade vereinigte: der von keinem besser als von diesem Weisen zu dem eigentlichen Beruf eines Philosophen gebildet und vorbereitet werden konnte. Gewohnt, alle Ueberzeugungen, die er seinen Schülern ans Herz legen wollte, aus ihnen selbst zu entwickeln, richtete er nothwendig den Forschungsgeist eines jungen feurigen zum Selbstdenken geneigten Jünglings auf die einzige Quelle aller Wahrheit, auf die Erforschung des menschlichen Geistes, auf das Vermögen aller Principien des Denkens und Handelns hin. Das Interesse für das Praktische, welches er bei seinen Schülern erweckte, legte dem Fluge der Einbildungskraft Zügel an, hielt dem Hang der Vernunft nach überschwenglichen Speculationen in den nöthigen Schranken, und gab allen Seelenkräften einen Vereinigungspunct zu desto innigern Auffassung und Verfolgung eines Gegenstandes.

Dieser Schüler war Plato. Gebildet in dieser Schule der Lebensweisheit, genährt in den Geisteswerken der Griechen, vorzüglich der Dichter, bekannt mit allen ältern philosophischen Versuchen, war er, bei seinen grossen Talenten, im Stande, die Philosophie auf eine höhere Stufe der Vollkommenheit zu erheben, und durch einen

mündlichen und schriftlichen Vortrag noch mehrere gute Köpfe zur Kultur derselben zu wecken. Doch wir müssen von diesem Philosophen ausführlicher handeln, und sowohl sein Leben, insoweit es für die Geschichte seiner Philosophie wichtig ist, beschreiben, als auch sein philosophisches System, und seine Verdienste um das philosophische Wissen in gehöriges Licht zu setzen [1]).

Erstes Kapitel.

Leben des Plato.

Plato wurde zu Anfange des verheerenden Peloponnesischen Krieges geboren; nach Doddwell in dem 4 oder nach Corsini am Ende des dritten Jahrs der 87 Olympiade) und trat also unter solchen Zeitverhältnissen in die Welt ein, welche die Entwickelung geistiger Talente nicht eben sehr zu begünstigen scheinen. Allein wenn man weiter nachforscht, so ist gerade dieser Umstand in Verbindung mit andern eine der vorzüglichsten Ursachen, welcher Plato seinen philosophischen Ruhm zu verdanken hat.

Er stammte aus einem alten edlen Geschlechte ab. Sein Vater Aristo war ein Nachkomme des durch seinen Patriotismus berühmten Königs Kodrus; seine Mut-

1) Eine vollständige Lebensbeschreibung dieses Philosophen liegt ausser meinem Plane. Wem die folgende Skizze nicht genüget, den verweise ich auf den 1. Band des Systems der Platonischen Philosophie und auf den Entwurf von Platons Leben übersetzt von Morgenstern Leipzig 1798.

Mutter, Perictione, zählte unter ihren Vorfahren den Bruder des großen Gesetzgebers Solon. Diese Abstammung und die Verwandschaft mit mehreren Staatsbedienten seiner Zeit war für einen Jüngling, dessen lebhafter Geist für Ruhm so reizbar war, eine zu starke Versuchung, als daß er nicht sich dem politischen Leben hätte widmen sollen. Allein es schien, als wenn ein besserer Genius über ihn wallten, und durch die gewaltsamen Revolutionen in der Staatsverfassung Athens die wirkliche Ausführung seines Entschlusses jederzeit zurückhielt [1]).

Unstreitig würde Plato, wenn er auch eine andere Laufbahn betreten hätte, ein großer Mann geworden seyn. Denn die Natur hatte ihm nicht gemeine Talente geschenkt, und er ließ es an keinem Fleiße fehlen, sich gehörig auszubilden [2]). Pericles hatte ein zu glänzendes Beispiel gegeben, was ein kluger Staatsmann in einem Freistaate wirken könne, der Genie mit Beredsamkeit besitzt, als daß es nicht auf einen Jüngling von solchem Geiste mächtig hätte wirken sollen [3]). Wahrscheinlich war es dieses Beispiel und die Ueberzeugung, daß zu einer glücklichen politischen Laufbahn die sorgfältigste Ausbildung gehöre, was ihn

1) Plato. Epistola VII. 11. B. S. 93. 94. νεος ποτε ων πολλοις δη ταυτον επαθον· ωηθην, ει ϑχττον εμαυτε γενοιμην κυριος, επι τα κοινα της πολεως ευθυς ιεναι.

2) Apuleius de doctrina Platonis. Nam Speusippus domesticis instructus documentis et pueri eius acre in percipiendo ingenium et admirandae verecundiae indolem laudat, et pubescentis primitias labore atque amore studendi imbutas refert.

3) Plato. Alcibiades I. 5. B. S. 35.

ihn anspornte, alles Wissenswerthe, was damals gelehrt wurde, zu lernen, und seine Geisteskräfte zu cultiviren. Vorzüglich interessirte ihn aber die Dichtkunst und die Philosophie. Er laß nicht nur die vorzüglichsten Dichterwerke, sondern fing auch selbst an, in verschiedenen Arten der Poesie, in der epischen, lyrischen und zuletzt in der dramatischen sich zu versuchen. Ungeachtet diese Producte der jugendlichen Phantasie gewiß nicht schlecht waren, denn seinen Beruf zum Dichter bezeugen noch die philosophischen Werke seines männlichen Alters, so konnten sie doch nicht den Foderungen Genüge thun, welche sein durch so vorzügliche Originalwerke gebildeter Geschmack an ihn selbst machte. Sein Ehrgeiz konnte es nicht leiden, dem Muster nachzustehen, welches er zu erreichen oder zu übertreffen gestrebt hatte [4]).

Von seinen Lehrern in der Philosophie wird nur ein Kratylus und Hermogenes genennt; durch den ersten lernte er in früher Jugend des Heraclitus Philosopheme kennen; der zweite machte ihn mit der Eleatischen Philosophie bekannt [5]). Aber wahrscheinlich sind das nicht die einzigen Lehrer gewesen, die ein so wißbegieriger Jüngling in einer Stadt, wie Athen, welche die meisten Gelehrten auf längere oder kürzere Zeit so gerne besuchten, gekannt und benutzt hat. Am allerwenigsten läßt es sich bezweifeln, daß er die Schulen der Sophisten besucht habe, denn ohne eine genauere Kenntniß ihrer Lehren und Methos

4) Aelianus Var. Histor. II. 30.

5) Aristoteles Metaphysic. I. c. 6. εκ νεος τε γαρ συγγενομενος πρωτον Κρατυλω και ταις Ηρακλειτειαις δοξαις. Diogenes Laert. III. §. 6. Vielleicht ist Hermogenes, den kein anderer Schriftsteller kennt, und der anonyme Biograph des Plato in der Bibliothek der alten Literatur und Kunst 5 St. Hermippus nennt, keine historische Person.

thode, wäre es ihm nicht möglich gewesen, sie in seinen Schriften so lebendig zu schildern und zu personificiren.

Kein Mann fesselte ihn aber so sehr als Sokrates, der von der ersten Bekanntschaft an (im 20. Jahre des Plato) sein Talent zum Selbstdenken so sehr zu beschäftigen und zu entwickeln wußte, daß er das Philosophiren zu seinem Lieblingsgeschäft machte, und der Muse der Dichtkunst auf immer den Abschied gab. Noch dauerte der Wunsch, sich dem Dienste der Republik zu widmen, fort, und er wartete nur auf günstigere Zeiten, wo er ohne seinen Grundsätzen ungetreu werden zu dürfen, oder sich ohne Nutzen aufopfern zu müssen, an der Verwaltung Theil nehmen könnte. Je weiter aber sich dieser Zeitpunct entfernte, je mehr die Hofnung verschwand, daß die Verfassung und Verwaltung in den Gang kommen werde, desto mehr interessirte ihn das Philosophiren [6]).

Wenn einmal ein solcher Kopf etwas mit Innigkeit ergreift, so verschwindet es nie ganz aus der Seele wieder. Er hatte seine dichterischen Arbeiten aufgegeben; aber in seinen Schriften zeigt sich noch immer der dichterische Geist. Seine Dialogen, von denen er einige noch vor Sokrates Tode zu schreiben anfing, sind ein Product des dichterischen und philosophischen Geistes. Dieser wählte und bearbeitete den Stoff, und jener schuf die schöne Form lebendiger Darstellung. Auch die Neigung zum Geschäftsleben erlosch nie ganz bei ihm; sie bekam in Sokrates Schule theils neue Nahrung, theils eine bestimmtere Richtung, durch welche sie mit dem Philosophiren in eins verschmolzen ward. Nicht die Praxis sondern die Theorie beschäftigte ihn ausschliessend. So vereinigte sich bei dem Plato zuletzt alles dahin, seine Geistesthätigkeit auf die Philosophie zu concentriren.

Die

6) Plato Epistol. VII. S. 93. 96.

Die Unterredungen des Sokrates betrafen fast durchgängig Gegenstände aus dem gemeinen Leben, die Pflichten einzelner Menschen, Klassen, Stände, die Mittel, seinen Beruf pflichtmässig zu erfüllen, vernünftige Zwecke zu erreichen, die allgemeine und besondere Glückseligkeit zu befördern. Das Interesse, welches diese Gegenstände für jeden gutgesinnten Menschen haben; die ganz eigenthümliche Herzlichkeit, Leichtigkeit und Gefälligkeit, womit Sokrates diese Wahrheiten zu entwickeln und Jedem ans Herz zu legen, die Feinheit des Witzes und der Ironie, womit er sie zu würzen wußte; mußte nothwendig einen geistreichen Jüngling nicht nur durch das Vergnügen fesseln, sondern auch den entschiedensten Einfluß auf die Bildung seines Charakters und die Richtung seines Kopfes haben. Sokrates Lebensweisheit beschäftigte Platons Geist, aber sie befriedigte ihn nicht. Sie erhielt und belebte das Streben nach Erkenntniß der Wahrheit, ohne das Forschen nach dem Wissen durch Principien zu befriedigen. Die Sophisten hatten durch ihre dialektischen Spitzfindigkeiten den menschlichen Verstand verwirrt, und die Ansicht allgemeingültiger Wahrheiten fast zur Chimäre gemacht; Sokrates orientirte ihn erst wieder durch die feine Entwickelung gemeinsamer Ueberzeugungen; diese auf Principien zurück zu führen, war die Aufgabe, die Plato mit innigem Interesse faßte.

Ein wichtiger Vortheil, den Plato in dieser Schule gewann, war der, daß er durch Sokrates auf die Quelle aller Wahrheit aufmerksam gemacht wurde. Denn indem dieser seine Ueberzeugungen Niemanden aufdrang, sondern sie durch Fragen und Antworten Jeden in seinem eignen Bewußtseyn finden ließ, reizte er zu dem Versuche, dasjenige, was der Mensch nicht von andern, sondern aus sich weiß, näher zu untersuchen, zu entwickeln, und die Möglichkeit dieses Wissens zu erklären. Diese Fragen von einem denkenden Kopfe untersucht, mußten die wissenschaftliche

liche Cultur der Philosophie um so mehr befördern, da sie eine der wichtigsten Aufgaben derselben betrafen.

Diese Cultur des Verstandes hatte um so größern Werth, je mehr sie mit Veredelung des Charakters verbunden war. Die gleiche Stimmung des Gemüths, gleiche Achtung alles Guten und Edelen, gleiche Liebe für Tugend und Religion knüpfte das enge Band zwischen dem Lehrer und dem Schüler, welches ungeachtet mancher Abweichung in der Denkart ununterbrochen fortdauerte, und auch den Tod des Sokrates noch überlebte. Das moralische Gefühl mußte nothwendig in dem Umgange und durch die geistreichen Gespräche eines solchen Mannes entwickelt, gestärkt und verfeinert werden. Nicht weniger wurde der Sinn für das Schöne gepflegt durch die geistreichen Gespräche des Sokrates, der eben so sehr die Frivolität und laxen Grundsätze der Sophisten haßte, als den gesuchten falschen Schimmer ihrer Prunkreder verachtete.

Alle diese Vortheile konnten die Schüler des Sokrates ohne Unterschied benutzen. Aber nicht alle hatten den Geist eines Plato: dieses macht einen großen Unterschied in einer Schule aus, wo nicht sowohl Lehren vorgetragen, als der Verstand und das Herz gebildet wurden, und wo alles auf die Selbstthätigkeit ankommt, mit der die Zöglinge selbst an ihrer Bildung arbeiten. Es ist aber keinem Zweifel ausgesetzt, daß Plato unter allen Zöglingen des Sokrates die ausgezeichnetsten Talente und die größte Originalität des Geistes besaß. Daher wirkte auch diese Bildungsanstalt ganz anders auf ihn als auf andere, und ungeachtet des Einflusses des Sokrates, der auch bei ihm sichtbar genug ist, behielt er doch immer die Freiheit und Selbstständigkeit seines Geistes bei, welche ihn gegen die Einseitigkeit einiger Sokratiker schützte, welche alle Wissenschaften verachteten, die nicht unmittelbar einen Beitrag zur menschlichen Glückseligkeit versprachen, und welche jeden Schritt über ihren Lehrer hinaus für einen Fehltritt des Verstandes erklärten. Es kostete auch in der That

keine kleine Ueberwindung von Seiten seiner Mitschüler, alle Anwandlung von Neide gegen denjenigen zu unterdrücken, dessen Wißbegierde selbst dem Sokrates nicht wenig zu schaffen machte [7]).

Wie sehr Plato die Verdienste des Sokrates schätzte, erhellet daraus, daß er auf seinem Sterbebette seine Glückseligkeit pries, daß er in Sokrates Zeitalter geboren worden. Er lebte mit ihm nur acht Jahre [7b]).

Nachdem dieser Weise durch die elende Cabale einiger Feinde zum Tode verurtheilt worden war, wobei Plato nebst den meisten Sokratikern sich als standhafte Freunde bewiesen hatten, ging dieser nach Megara zum Euclides, mit dem er einige Zeit in philosophischer Muse verlebte. Hier hatte er Gelegenheit, sich mit den Philosophemen der Eleatiker noch genauer bekannt zu machen.

Er trat hierauf eine Reise nach Italien, Sicilien, Cyrene und Aegypten an. Er wünschte fremde Nationen, ihre Sitten, Einrichtungen, Staatsverfassungen kennen zu lernen, mit den Gelehrten des Auslandes in Verbindung zu kommen, und dadurch seine Kenntnisse zu bereichern. Der Hauptbewegungsgrund zu dieser Reise war höchst wahrscheinlich, theils seine politische Erfahrung zu erweitern, theils seine Kenntniß von der Pythagoräischen Phi-

7) Der anonyme Biograph in der Bibliothek der alten Literatur und Kunst S. 3. μετα δε το την ηθικην ωφελησθηναι Σωκρατει, και πραγματα παρασχειν αυτω τω Σωκρατει εν ταις προς αυτον εντευξεσι.

7b) Plutarchus in Mario 3. B. S. 129. Πλατων μεν ουν, ηδη προς τω τελευταν γενομενος, ὑμνει τον αὑτε δαιμονα και την τυχην, ὁτι πρωτος μεν ανθρωπος, επτα Ἑλλην, ε Βαρβαρος, εδ' αλεγον τη Φυσει θηριον γενοιτο· προς δε τετοις, ὁτι τοις Σωκρατες χρονοις απηντησεν ἡ γενεσις αυτε.

Philoſophie, von der im eigentlichen Griechenland, wie es ſcheint, nur einige unzuſammenhängende Sagen herumgingen, zu erweitern und zu berichtigen. Dieſes beruhet auf einem ſichern Zeugniſſe [8]); Jenes läßt ſich daraus ſchlieſſen, daß er in ſeinen Büchern von den Geſetzen hier und da die Verfaſſung der Aegyptier und Phönicier berührt, und in dem ſiebenten Briefe verſichert, er habe ſich von der Wahrheit überzeugt, daß die Verfaſſung und Regierung aller Staaten ſchlecht ſey [9]).

Dieſe Reiſe, welche auch in politiſcher Rückſicht für Sicilien wichtige Folgen hatte, mußte nothwendig ſehr vortheilhaft ſeyn, wenn er ſeinen Zweck auch nur zum Theil erreichte. Die Pythagoräiſche Schule dauerte jetzt noch in Griechenland fort, und ſie hatte noch nicht aufgehört, große Männer hervorzubringen, die ſich durch die Staatsklugheit und philoſophiſchen Einſichten auszeichneten. Der berühmteſte unter dieſen war Archytas, mit welchem Plato eine vertraute Freundſchaft errichtete. Der Gegenſtand ihrer Geſpräche und Briefe waren Gegenſtände der Philoſophie, und vielleicht vorzüglich der Mathematik, und bei dieſem Wechſel ihrer Ideen mußten Beide gewinnen. Ob er auch noch andere Pythagoräer, z. B. den Timäus von Locri, kennen lernte, iſt noch nicht entſchieden [10]). Einige

8) Apuleius. S. 367. Sed poſteaquam Socrates homines reliquit, quaeſivit, unde proficeret, et ad Pythagorae diſciplinam ſe contulit.

9) Epiſtola VII. S. 96. τελευτωντα δε νοησας περι παντων των νυν πολεων, ὁτι κακως ξυμπασας πολιτευονται.

10) Die Pythagoräer, die kurz vor Plato oder zu ſeinen Zeiten lebten, ſcheinen die mathematiſchen Wiſſenſchaften und ſelbſt die Phyſik vor allen andern mit dem größten

Pythagoräische Schriften, die Plato mit nach Hause brachte, waren nicht allein für ihn von Nutzen, sondern auch für den Aristoteles, der mit ihnen seine Bibliothek bereicherte, und dadurch die Kenntniß der Pythagoräischen Philosophie verbreitete [11]).

Diese Vortheile, welche sich nicht weiter in das Specielle verfolgen lassen, konnte sich Plato verschaffen, ohne daß es eine Aufnahme in den Pythagoräischen Orden bedurfte

Interesse bearbeitet zu haben. Die berühmtesten sind Timäus und Archytas, die auch zugleich die wichtigsten Staatsämter in ihrem Vaterlande bekleideten. Von dem ersten sagt Plato (Timaeus 9. B. S. 286) er sey in Rücksicht auf sein Vermögen und Geschlecht einer der angesehensten Bürger in Locrien, er habe die höchsten Staatsämter verwaltet, und den höchsten Grad philosophischer Einsichten erreicht. S. 300 aber sagt er von ihm: er habe sich die Natur des Universums und die Astronomie zum Gegenstande seines angelegentlichsten Forschens gemacht. Der Ruhm des Archytas als großen Mathematikers bestätiget schon allein die Stelle des Horaz Od. I. 28, und Proclus in seinem Commentar des Euclides. Er fing zuerst mit dem Eudoxus die Mechanik zu bearbeiten an. Plutarch. vita Marcelli c. 14. Gellius Noct. Attic. X. c. 12. Aristoteles führt einige Definitionen von ihm an, welche physikalische Gegenstände betreffen. Metaphysicor. VIII. c. 2. und Simplicius in Physica Aristotel. S. 165. die Definition der Zeit τον χρονον διαςημα της τε παντος φυσεως. Auch siehet man aus Aristoteles Problemat. XVI. §. 10. daß er über den Bau der organisirten Wesen Betrachtungen anstellte.

11) Diog. Laert. III. §. 9. VIII. §. 84. Gellius Noct. Attic. III. c. 17.

durfte, welche einige Schriftsteller behauptet haben. Denn dieser Orden existirte nicht mehr, mit dem politischen Zweck hatte auch seine ganze innere Organisation aufgehört. Gesetzt auch, daß die noch vorhandenen Pythagoräer in einer engen Verbindung standen, welche den ehemaligen Orden in Erinnerung brachte, so läßt es sich doch kaum denken, daß sie noch besondere geheime Lehren hatten, da sie sich größtentheils mit Mathematik, Astronomie und Physik beschäftigten. Ueberhaupt verschwand das Geheimnißvolle des Pythagoräismus immer mehr von der Zeit an, da Pythagoräer Schriften bekannt machten. Wenn ja noch irgend ein Gegenstand war, in welchem Geheimnisse nöthig waren, so war es die Religion; allein darin befanden sich die Pythagoräer mit jedem aufgeklärten Mann in einerlei Falle. Die Privatüberzeugungen konnten sie nicht öffentlich bekannt machen, nur ihre gleichgesinnten Freunde wußten darum.

Von seinen übrigen Reisen läßt sich aus dem Allgemeinen, was wir schon berührt haben, nichts Ausführliches sagen. Auf seiner Rückreise aus Aegypten besuchte er Sicilien, besah den Vulcan des Aetna, lernte den Dion kennen, und kam, nach manchen Lebensgefahren, die ihm seine Freimüthigkeit bei dem ältern Dionysius zuzog, wieder nach Athen zurück, wo er in der Akademie, einem in der Vorstadt gelegenen Gymnasium oder in seinem in der Gegend liegenden Garten öffentliche Vorträge über philosophische Gegenstände hielt, und um sich her eine große Anzahl von Schülern versammelte. Es ist zu bedauren, daß wir von dieser Lehranstalt, der ersten im eigentlichen Griechenlande, nach ihrer innern Einrichtung fast gar nichts wissen. Aber höchst wahrscheinlich ist es, daß Plato dabei auf zweierlei Zwecke dachte, Philosophen zu bilden, und Wahrheiten, die ein allgemeines Interesse haben, und nicht allein für die Schule gehören, vorzutragen. Einige Kenntniß von der Errichtung der Pythagoräischen Schule, welche dem Plato gewiß nicht fehlen konnte, konnte ihn

wohl bestimmen, diese Einrichtung mit den nothwendigen Abänderungen auch in seiner Akademie beizubehalten, und sie wurde, wie es scheint, von seinen nächsten Schülern, selbst von dem Aristoteles nachgeahmt. Aristoteles hielt akroamatische und esoterische Vorlesungen; jene waren wissenschaftliche Vorträge für den engen Cirkel seiner Schüler, diese populäre Vorlesungen für das größere Publikum. Xenokrates hielt ebenfalls populäre Vorlesungen, wie aus der Geschichte des Polemon erhellet. (Diog. Laert. IV. §. 16). Soviel ist zum wenigsten gewiß daß Plato eine populäre und eine wissenschaftliche Philosophie hatte, und daß er nicht die letzte, sondern die erste in seinen Schriften vortrug. Sollte er diesen Unterschied nicht auch in seinen mündlichen Vorträgen beobachtet haben? Es läßt sich dann auch eher erklären, daß nicht allein Philosophen von Profession, sondern auch Staatsmänner, Generäle und Redner, z. B. Timotheus, Phocion, Hyperides, Lycurgus, Demosthenes u. s. w. unter seinen Schülern genennt werden [12].

Wahrscheinlich bediente er sich einer verschiedenen Form des Vortrags nach Beschaffenheit seiner Zuhörer; vielleicht der dialogischen in seinen wissenschaftlichen Vorträgen. Von welcher Form aber auch sein Vortrag war, so ist doch dieses wahrscheinlich, daß sein vorzügliches Bestreben dahin ging, Schüler zum Selbstdenken zu gewöhnen, und daß er ihnen daher Probleme vorlegte, an deren Auflösung sie ihre Kräfte versuchen mußten [13]. Daher

12) Diog. Laert. III. §. 46. Plutarch. adverf. Colotem. S. 1126.

13) Plato Epiſtola II. 11. B. S. 70. αλλ' ευ ισθι, μηδενα πωποτε με το πρωτον ακουσαντα εχειν αλλως πως η ὑτως κατ' αρχας. και ὁ μεν πλειω εχων πραγματα, ὁ δε, ελαττω, μογις απαλλαττεται. σχεδον δε δεις ολιγα.

her bildeten sich in seiner Akademie auch mehrere Denker, unter denen Aristoteles alle übertraf.

Seine philosophische Muse wurde zweimal durch spätere Reisen nach Sicilien unterbrochen, welche einen andern Zweck hatten, als die erste. Der Wunsch, einem jungen Fürsten Staatsweisheit zu lehren, und durch ihn dasjenige, was er über die beste Regierungsform gedacht hatte, zum Theil zu realisiren, zugleich auch die Freundschaft für den Dion bewog ihn zu dieser Reise und zu seinem Aufenthalte am Hofe zu Syracus. Das Glück begünstigte keine seiner Absichten. Nach mancherlei Gefahren kam er wieder nach Athen zurück, und ließ sich durch keine Bitten und Versprechungen verleiten, sich in politische Unternehmungen zu mischen, sondern widmete seine ganze übrige Lebenszeit seiner Akademie und seinen Schriften. Er starb in dem 81sten Jahre seines Lebens. (Olympiade VIII. 1)

Wenn man die Talente des Plato, so weit sie sich in seinen geistreichen Schriften offenbaren, betrachtet, so ist er für das Alterthum eine in seiner Art einzige Erscheinung, und man findet auch in den neuern Zeiten schwerlich einen Mann, der nach seiner ganzen Individualität ihm zur Seite gesetzt werden könnte. Er vereinigte Eigenschaften des Geistes, welche zwar einzeln genommen hier und da in einem höhern Grade vorkommen, aber nie in ihrer Vereinigung und schönen Harmonie übertroffen worden sind. Das erste Talent, welches sich am frühesten in ihm äusserte, ist die von Seiten des Umfangs, der Lebhaftigkeit und Stärke ausgezeichnete Einbildungskraft, die ihn in den Stand setzte, alles mit der größten Lebendigkeit aufzufassen, festzuhalten und zu bilden; den gegebenen Stoff aufzunehmen, und neue Bildungen hervorzubringen; den Darstellungen seiner eignen Ideen so viel Leben zu geben, und sich in fremde mit solcher Leichtigkeit zu versetzen. Die Natur schien ihn zum Dichter bestimmt zu haben, und gewiß würde er in dieser Laufbahn großes Glück gemacht haben,

wenn er seiner ersten Neigung gefolgt wäre. Allein er hatte noch ein anderes Talent, welches an Vorzüglichkeit jenem nichts nachgab, nehmlich die Gabe des Selbstdenkens, einen stets regen Forschungsgeist, Scharfsinn und Tiefsinn in einem hohen Grade. Ungeachtet sich in seinen Schriften mehr der analytische als systematische Geist äussert, so würde man doch von dem letzten wahrscheinlich mehr erblicken, wenn wir seine esoterische Philosophie genau kennten. Die Vereinigung des ersten und zweiten Talents macht die Grundlage seines originalen philosophischen Geistes aus, durch welche er eben so glücklicher Erfinder als geistreicher Schriftsteller wurde; in ihr liegt die Ursache, daß er bei seinem Denken einen höhern Schwung nimmt, von dem, was ist, zu dem was seyn soll, sich erhebet, und allenthalben sich Ideale denkt. Bei aller Stärke seiner Einbildungskraft war doch seine Denkkraft jener überlegen. Diese beherrscht jene, sie schreibt die Grenzen, die Zwecke und die Art und Weise vor, für welche und wie sie sich äussern soll. Ohne dies war Plato in Gefahr ein Schwärmer zu werden, wofür ihn auch einige gehalten haben, wenn sie blos auf einige Partien seiner Schriften sahen. Daß er es aber nicht war, beweißt schon allein sein Interesse für mathematische Wissenschaften. Ausser diesen Geistesfähigkeiten besaß Plato einen feinen Sinn für das Schöne, einen gebildeten Geschmack, und ein lebhaftes Interesse für Sittlichkeit und Würde des Menschen.

Es war ein Glück für ihn, daß er Gelegenheit fand, alle seine Fähigkeiten zu üben und zu cultiviren, oder vielmehr, daß er einen ausserordentlichen thätigen Geist hatte, der auch ohne äussere Veranlassung, in sich selbst Antrieb zum Wirken und zur Anwendung seiner Geisteskräfte fühlte. Ohne dieses hätte er auch die günstigen Verhältnisse nicht so benutzt, in welche sein Leben verschlungen war. Seine dichterischen Versuche waren gewiß eins der vorzüglichsten Mittel zur Cultur seines Geistes. Er lernte durch

sie

sie seine innern Kräfte kennen, und bildete seine Einbildungskraft zu dem ausserordentlichen Grade aus, welcher allen seinen Geisteswerken ein so ausgezeichnetes Gepräge gab. Diesen Vortheil gewährte ihm von einer andern Seite das Studium der Mathematik, welche seinem Geiste in dem Verhältnisse mehr Stoff zum Denken und Erfinden darbot, je weniger sie bisher noch wissenschaftlich bearbeitet worden war. Und hierzu kommen noch seine Reisen, seine auf denselben und in Athen gesammelte Erfahrungen über Menschen, Sitten, bürgerliche Verfassungen; seine Kenntnisse von den ältern philosophischen Versuchen, und sein Umgang mit mehreren Denkern seiner Zeit. Alles dieses trug zur Bildung und Entwickelung seines Geistes bei.

Obgleich seine Schriften mehr Denkmäler seines philosophischen und schriftstellerischen Geistes, als seines eigentlichen Systemes sind, so bleiben sie uns doch auch in der letzten Rücksicht ungemein wichtig. Denn sie sind für uns die einzige, reine und ungetrübte Quelle, welche uns das ächte Bild seiner Philosophie entgegenstralt. Ohne sie würden wir uns aus dem, was andere Schriftsteller über ihn gesagt haben, nur eine sehr unvollständige und falsche Vorstellung von seinen Philosophemen machen. Um desto nöthiger ist es, das Verhältniß zu untersuchen, in welchem seine Geisteswerke zu seiner Philosophie stehen [14]).

Von so vielen Seiten auch seine mit so großer Kunst geschriebene Dialogen dem Geiste Genuß gewähren, so befriedigen sie doch den strengen Denker nur sehr unvollkommen. Denn selten ist eine Materie erschöpft, und aus sichern

14) Ausführlichere Betrachtungen über die Schriften des Plato findet man in meinem System der Platonischen Philosophie 1 B. 2 Th. und Bühles Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 2. Theil.

sichern Principien hergeleitet; viele philosophische Gegenstände werden meistentheils nur berührt, oft weitläufige Debatten über sie gehalten, ohne eine gründliche Entscheidung einzuleiten und herbeizuführen. Ein großer Theil seiner Schriften beschäftiget sich mit Bestreitung damals herrschender Vorstellungsarten oder mit Persiflage einiger berühmten Sophisten. So oft man Ursache findet, den hellen Geist, den Scharfsinn, die Bündigkeit des Schriftstellers zu bewundern, eben so oft stößt man mit Unwillen auf Sophistereien und dialektische Blendwerke. Ueberhaupt findet man in ihnen philosophischen, aber keinen systematischen wissenschaftlichen Geist, einzelne Lichtstrahlen von Principien eines Systems, aber kein zusammenhängendes, nach Principien eingeleitetes und fortgeführtes Forschen, und es bleibt unentschieden, ob Plato wirklich ein zusammenhängendes philosophisches System hatte, oder ob er nur einzelne Gegenstände, so wie sie ihm eine besondere Veranlassung darbot, bearbeitete, wobei es ihm nicht allezeit eben um die Erweiterung der Einsicht seiner Leser, als um eine angenehme Unterhaltung ihres Geistes zu thun war.

Dieses ist die Ansicht, welche sich beim Durchlesen seiner Schriften zuerst darbietet. Doch gesetzt, sie würde durch ein gründlicheres Forschen und Eindringen in den Geist derselben nicht widerlegt, so würde Platons Verdienst um die Philosophie zwar nicht so hoch zu berechnen, aber immer noch sehr beträchtlich seyn. Denn seine Untersuchungen betreffen gerade dasjenige, was der Philosophie damals sehr noth war, nehmlich den Begriff von Erkenntniß, Wissenschaft und Philosophie, und sie sind insofern als der erste Versuch, die Philosophie als Wissenschaft zu begründen, anzusehen. Indessen ließ es doch Plato hierbei nicht bewenden. Ungeachtet wir in seinen Schriften kein ausgearbeitetes System finden, so kommen doch sehr häufig Ideen vor, die mit zu viel Interesse behandelt sind, als daß sie

für

für bloß zufällige Eingebungen ſeines Geiſtes könnten gehalten werden, und man bemerkt nur zu bald den Zuſammenhang zwiſchen ihnen und gewiſſen Folgerungen, als daß man ſich des Gedankens erwehren könnte, dieſe Verbindung ſey etwas Zufälliges. Und wenn man dieſe Ideen weiter verfolgt, ſo laſſen ſie uns ein ausgearbeitetes Syſtem ahnden, was uns ſeine Schriften nur im Hintergrunde, aber nicht in ſichtbarer Geſtalt zeigen.

Die Urſache dieſer Erſcheinung entdeckt uns Plato ſelbſt. Er hatte nehmlich eine geheime Philoſophie, welche nicht für das große Publikum beſtimmt war, ſo wie ſein Schüler Ariſtoteles eine eſoteriſche und exoteriſche Philoſophie. Dieſes läßt ſich ſowohl durch einige Winke, die uns Plato ſelbſt darüber giebt, als auch durch einige Zeugniſſe des Ariſtoteles beweiſen. Die Sache iſt für die Darſtellung ſeiner Philoſophie zu wichtig, als daß wir nicht die Gründe für die Wirklichkeit des Faktums mit aller möglichen Genauigkeit ſammeln ſollten. Wir wollen daher den Plato ſelbſt reden laſſen.

Von allen gegenwärtigen und künftigen Schriftſtellern, welche etwas über meine Philoſophie ſchreiben, als wüßten ſie meine innere Ueberzeugung, ſie mögen ſich auf mich, oder auf anderer Zeugniß, oder auf ihre eigne Entdeckung berufen, kann ich verſichern, daß ſie nach meinem Urtheil gar nichts von der Sache verſtehen. Nie habe ich, und nie werde ich darüber etwas ſchreiben. Denn es läßt ſich nicht ſo wie andere Kenntniſſe ſchriftlich vortragen. Man muß lange Zeit über dieſen Gegenſtand nachgedacht haben, mit ihm gleichſam vertraut worden ſeyn, wenn in der Seele wie von einem Funken ein Licht ſich entzünden ſoll, das nur in ſich ſelbſt Nahrung findet. Hätte ich aber je darüber geſchrieben, oder geſprochen, ſo weiß ich wenigſtens, daß ich auf die vollkommenſte Darſtellung die größte Sorgfalt würde gewendet haben; es würde mich betrüben, wenn ich es ſchlecht gemacht hätte. Es würde die ſchönſte That meines Lebens ſeyn, die Menſchen über die wichtig-

ſten

sten Gegenstände zu belehren und die Natur für alle an das Licht hervorzuziehen, hätte ich mich nur überzeugen können, daß sich für das große Publikum darüber schreiben und sprechen liesse. Allein ich glaube, daß selbst dieses Unternehmen nicht allen sondern nur wenigen Menschen fromme, die nur weniger Fingerzeige bedürfen, um diese Wahrheiten selbst zu entdecken. Die übrigen würden nur theils mit einer nicht verdienten Verachtung gegen sie, theils mit einem eitlen Dünkel erfüllt werden, als hätten sie, wer weiß was Großes gefunden[15]).

Diese und ähnliche Aeusserungen, welche in dem zweiten und siebenten Briefe vorkommen, beziehen sich auf eine specielle Begebenheit, die Plato sehr zu Herzen nahm. Der König von Syrakus, Dionysius der zweite, hatte nehmlich in einer Schrift einige philosophische Lehrsätze als seine eignen Entdeckungen bekannt gemacht, die Plato nicht bekannt gemacht haben wollte. Es konnte nicht fehlen, daß manche Männer, die Platons Freundschaft genossen, diesen gelehrten Diebstahl entdecken mußten, und auch alle übrigen, die wußten, in welchen Verhältnissen Plato und Dionysius gestanden hatten, konnten leicht die Quelle errathen, aus welcher der königliche Schriftsteller geschöpft hatte. Wir wissen nicht bestimmt, welche Lehrsätze das waren, welche wider des Philosophen Willen bekannt gemacht wurden; wir wissen nicht genau alle Verhältnisse; aber es läßt sich leicht denken, daß Plato mancherlei und wichtige Ursachen haben konnte, damit unzufrieden zu seyn. Man denke sich nur, daß sie Beziehung auf gewisse herrschende Vorstellungsarten, die Volksreligion u. s. w. betrafen, (welches wohl nicht anders seyn konnte, wenn sie, wie Plato sagt, die πρωτα und ακρα της Φυσεως also seine Metaphysik zum Gegenstande hatten)

15) Plato Epistola VII. II. B. S. 129. 130. Man vergleiche damit Brief 7. S. 136 und 21. Br. S. 71. 72.

ten) und man wird leicht begreifen können, daß es nach dem damaligen Grad der Cultur, nach den damaligen politischen und schriftstellerischen Verhältnissen des Schriftstellers nicht rathsam seyn konnte, mit solcher Freiheit seine Gedanken zu äussern, als es jetzt in manchen Ländern Europas möglich ist. Ueber diesen Gegenstand erklärt sich Plato ausführlicher in einer Stelle des Phädrus, die in Rücksicht auf seine Denkart und sein Urtheil über Schriftstellerei zu merkwürdig ist, als daß wir sie, ihrer Länge ungeachtet, nicht ganz hersetzen sollten [16]).

Sokrates. Doch genug von der Theorie der Beredsamkeit. Nun aber haben wir noch etwas über die Schicklichkeit und Unschicklichkeit der Schriftstellerei zu sagen, inwiefern sie zweckmässig oder unzweckmässig ist. Nicht wahr?

Phädrus. Ja.

Sokrat. Weißt du, wie man auf eine Gott gefällige Weise über Gegenstände schreiben muß?

Ph. Nein. Aber Du vielleicht?

Sokrat. Eine Sage unserer Vorfahren kann ich Dir darüber mittheilen; die Wahrheit selbst aber mochte ihnen vielleicht nicht unbekannt seyn. Nun sag mir, würden wir wohl etwas nach den Meinungen fragen, wenn wir die Weisheit selbst entdecken könnten?

Ph. Die Frage ist keiner Antwort werth. Indessen erzähl mir immer, was Du gehört hast.

Sokrat. Die Sage ist also diese. In alten Zeiten soll in Aegypten um die Gegend von Naukratis ein Dämon, mit Namen Theut gewesen seyn, dessen geheiligter Vogel Ibis genennt wurde, und der, wie man sagt, zuerst die Zahlen, das Rechnen, die Geometrie, Astronomie, das Bret- und Würfelspiel und vorzüglich auch die Buchstaben erfunden hatte. Damals herrschte über ganz Aegypten der König Thamus, der in der Stadt Theben residirte, und von den Griechen Gott Ammon

16) Plato Phaedrus 10. B. S. 379-389.

genennt wird. Zu diesem kam Theut, zeigte ihm die erfundenen Künste, und behauptete, sie müßten allen Aegyptiern mitgetheilt werden. Der König wollte wissen, welchen Nutzen jede derselben habe, und, als Theut denselben auseinander setzte, lobte und tadelte er, was ihm richtig oder unrichtig gesagt schien. Als sie an die Buchstaben kamen, — denn es würde zu weitläuftig seyn, alle Einwendungen zu wiederholen, welche der König dem Theut bei jeder einzelnen Kunst machte — so sagte Theut: Aber diese Erfindung wird gewiß die Aegyptier weiser machen, und das Behalten des Gelernten befördern. Denn nun ist eine Universalmedicin für das Gedächtniß und die Denkkraft erfunden. Mein lieber erfinderischer Theut, antwortete der König, es ist nicht die Sache eines und desselben Mannes, Künste zu erfinden, und den Schaden oder Nutzen zu beurtheilen, welchen ihre Anwendung hervorbringen kann. Davon giebst du ein Beispiel. Aus Vorliebe für deine Erfindung der Buchstaben, schreibst du ihnen eine Wirkung zu, die sie nicht haben können. Denn sie werden Veranlassung zur Vernachlässigung des Gedächtnisses geben, und die Vergeßlichkeit befördern, indem nun jeder in Vertrauen auf die Schrift sich von äussern Zeichen wird erinnern lassen, ohne die Erinnerungskraft seiner Seele zu üben. Deine Erfindung kommt also nicht dem Gedächtnisse, sondern der Wiedererinnerung zu Hülfe. Ferner verschaffst du den Schülern dadurch nicht wahre Weisheit, sondern nur den Schein derselben. Denn nun werden sie vielerlei ohne gründliche Belehrung lesen, und bei aller Unwissenheit vor dem großen Haufen den Schein von Vielwissern erlangen, und im Umgange vor Dünkel unerträglich seyn. Kurz sie werden nicht Weise sondern Scheinweise werden.

Phädrus. Wie es scheint, so macht es Dir, Sokrates, wenig Mühe, aus Aegypten, und aus welchem Lande Du nur willst, Mythen zu erdichten.

Sokrates. Die Priester des Jupiterstempels zu Dodona behaupten, die ersten wahrsagenden Stimmen wären aus einer Eiche hervorgekommen. Die Menschen der damaligen Zeit, die freilich nicht so klug waren, als die aus unserm Zeitalter, waren in der Einfalt ihres Herzens zufrieden, die Eichen und Felsen anzuhören, wenn sie ihnen nur die Wahrheit sagten. Dir ist es aber vielleicht nicht gleichgültig, wer etwas sagt, und aus welchem Lande er ist, weil du nicht bloß darnach fragst, ob es gegründet oder ungegründet ist.

Phädrus. Dein Verweis ist gerecht. Ich stimme dem Thebaner in Ansehung der Schreibekunst bei.

Sokrates. Der ist also doch wohl sehr einfältig, der sich einbildet, eine Wissenschaft könne in den todten Buchstaben niedergelegt, und mit Bestimmtheit und Deutlichkeit aus denselben erlernet werden; er hat den Ausspruch des Ammon nicht gefaßt, wenn er die geschriebenen Worte noch für etwas anders hält, als ein bloßes Mittel, wodurch derjenige, der Kenntnisse schon besitzt, sich dieselben wieder ins Gedächtniß zurückrufen kann.

Phädrus. Das ist wohl wahr.

Sokrates. Denn die Schrift hat gleich der Malerei, etwas Sonderbares an sich. Die Kinder der letzten stehen zwar als lebendige Wesen da, fragt man sie aber etwas, so schweigen sie feierlich. So ist es auch mit den geschriebenen Worten. Man sollte denken, sie sprächen mit uns verständig; thut man aber zu seiner Belehrung Fragen an sie, um den eigentlichen Sinn des Gesagten zu erfahren, so geben sie ewig nur denselben Laut von sich. Sind die Gedanken einmal niedergeschrieben, so durchlaufen sie alle Klassen des Publicums, so wohl des verständigen als des unverständigen, dem sie gar nicht mitgetheilt werden sollen. Die Schriftsprache verstehet nicht, für wen sie sprechen oder nicht sprechen soll. Der Sinn, der in den Worten

liegt, wird ohne seine Schuld verdrehet und gemißhandelt, er kann sich nicht selbst helfen, nicht vertheidigen, und bedarf immer den Beistand seines Vaters.

Phädrus. Das ist unstreitig wahr.

Sokrates. Nun laß uns aber noch eine andere Schrift kennen lernen, die mit jener verschwistert, und allein von ächter Geburt ist, und sehen, wie sie entsteht, und wie viel vortreflicher und kraftvoller sie als jene ist.

Phädrus. Welche Schrift ist das? und wie entsteht sie?

Sokrates. Diejenige, welche durch Wissenschaft in die Seele des Denkenden geschrieben wird, die sich selbst zu vertheidigen, zu reden und zu schweigen weiß, wenn und wo sie soll.

Phädrus. Du sprachst da wohl von dem lebendigen und beseelten Wort des Wissenden, dessen Schattenbild man das geschriebene Wort mit Recht nennen könnte.

Sokrates. Ganz Recht. Nun sage mir: würde wohl ein verständiger Landbebauer den Saamen, wenn er Früchte von ihm einzuärndten wünschte, des Sommers in den Gärten des Adonis bestellen, und sich freuen, daß er in acht Tagen schon grüne; oder würde er das vielmehr nur zum Spaße und um des Adonisfestes Willen thun? Wäre es ihm aber um seinen Feldbau ein Ernst, so würde er doch wohl nach den Regeln der Landwirthschaft den Saamen in den gehörigen Boden bestatten, und sehr froh seyn, wenn er nur in dem achten Monate die Früchte seines Fleisses einärndtete?

Phädrus. Gewiß, das Letzte wird er zu seinem Nutzen, jenes aber zu andern Absichten thun.

Sokrates. Und der Mann, der die Wissenschaft von dem Gerechten, Schönen und Guten hat, sollte weniger Sorgfalt auf seine Aussaat wenden als der Landmann?

Phädrus. Gewiß nicht.

Sokrates. So wird er diese Wahrheiten nicht vermittelst der Dinte und Feder in Worte niederlegen, und sie gleichsam auf einen wässrigen Boden ausstreuen. Denn er kann sie weder vollkommen ausdrücken, noch ihnen durch Worte nachhelfen.

Phädrus. Das kann er nach aller Wahrscheinlichkeit nicht.

Sokrates. Also wird er die Gärten der Schrift nur zu seinem Vergnügen bepflanzen, und dann, wann er sich und andern für das Alter der Vergessenheit einen reichen Schatz zur Erinnerung angelegt hat, sich an dem Anblick seiner zarten Pflanzungen erfreuen. Andere mögen in Gastmälern und andern Vergnügungen schwärmen, er setzt diese Geistesunterhaltung fort.

Phädrus. Ein sehr edles Vergnügen in Vergleich mit jenen nichtswürdigen, welches derjenige genießt, der über die Gerechtigkeit und die übrigen erwähnten Gegenstände zu seiner eignen Unterhaltung schreiben kann.

Sokrates. Es ist nicht anders, Phädrus. Es giebt aber, denke ich, eine noch weit edlere Beschäftigung mit ihnen, wenn nehmlich Jemand durch Hülfe der Logik in eine empfängliche Seele Wahrheiten mit Wissenschaft pflanzet, die sich selbst und ihren Pflanzen beistehen können, nicht unfruchtbar sind, sondern den Keim künftiger Früchte in sich selbst enthalten, woraus in Menschen von andern Charaktern neue Sprößlinge entstehen, welche dem Stamme ewige Dauer sichern, und ihrem Besitzer die höchste Glückseligkeit gewähren, deren ein Mensch nur fähig ist.

Phädrus. Du hast Recht, wenn Du diese Thätigkeit für weit edler hälst.

Sokrates. Nachdem wir darüber einverstanden sind, können wir nun entscheiden.

Phädrus. Was denn?

Sokrates. Was diese ganze Betrachtung veranlaßt hat. Wir wollten nehmlich den Tadel über die Heraus-

gabe der Reden des Lysias prüfen, und überhaupt bestimmen, welche Reden mit oder ohne Kunst geschrieben wären. Worin nun das Kunstmäßige und das Gegentheil bestehe, ist meines Bedünkens schon hinlänglich entwickelt worden.

Phädrus. Mir zum wenigstens schien es; unterdessen kannst Du es mir immer noch einmal wiederholen.

Sokrates. So lange Jemand noch nicht im Stande ist, einen Gegenstand, über den er schreiben oder sprechen will, nach einem allgemein richtigen Begriff zu fassen, hernach den Begriff bis in seine niedrigsten Arten einzutheilen; so lange er die allgemeine und individuelle Natur des Gemüthes nicht kennet, daß er, was sich für den individuellen Charakter derselben schickt, bestimmen, und ihm die Schreibart anpassen kann, so lange wird er unvermögend seyn, seinen Vortrag, er mag übrigens Belehrung oder Ueberredung zum Zweck haben, nach den Regeln der Kunst abzufassen. Dieses ist im Vorhergehenden weitläufig gezeigt worden.

Phädrus. Nach meiner Ueberzeugung wenigstens.

Sokrates. Nun aber die Frage: ob es lobenswürdig oder tadelswerth sey, über einen Gegenstand zu schreiben oder zu sprechen, und unter welcher Bedingung? sollte sie nicht auch im Vorhergehenden schon beleuchtet seyn?

Phädrus. Wie so?

Sokrates. Unser Resultat war dieses. Wenn Lysias oder ein Anderer über politische Gegenstände, über die Gesetzgebung, oder sonst einen Gegenstand geschrieben hat, oder schreiben will, und dabei zu viel auf die Bestimmtheit und Deutlichkeit des Buchstabens rechnet, so verdient er ohne Rücksicht auf das öffentliche Urtheil, Tadel. Denn Wahrheit und Schein, Wirklichkeit und Traum, in dem, was Gerechtigkeit, Ungerechtigkeit, Gutes und Böses betrifft, nicht unterscheiden zu können, ist in der That etwas Tadelnswürdiges, wenn es auch von einem ganzen Volke gelobt würde.

Phä-

Phädrus. Das kann nicht anders seyn.

Sokrates. Wer aber von der Wahrheit überzeugt ist, daß in jeder Schrift viel Unwesentliches vorkommen müße, daß alle prosaischen und poetischen Werke, gleich denen Deklamationen, welche nicht auf Belehrung des Verstandes, sondern nur auf Illusion abzwecken, keinen sehr großen Werth haben, weil die besten von ihnen nur zur Erinnerung der Unterrichteten dienen; daß hingegen dem Wort, dessen Zweck Lehren und Lernen, dessen Gegenstand das Gerechte, Sittliche und Gute ist, und in das Innere der Seele geschrieben wird, allein nur Deutlichkeit, Vollkommenheit und das höchste Interesse eigenthümlich ist; wer für seine einzigen ächten Geistesproducte diejenigen Ueberzeugungen hält, die er in sich selbst gefunden, dann die Kinder und Geschwister derselben, die er in andern Seelen auf eine würdige Weise gepflanzt hat, ohne auf die übrigen viel zu achten, das möchte, Phädrus, der Mann seyn, der ich und Du zu werden wünschte.

Phädrus. Mein Wunsch ist es in der That.

Sokrates. Doch wir haben nun genug über diesen Gegenstand gescherzt. Du aber gehe hin und sage dem Lysias, wir wären an die Quelle der Musen und Nymphen gegangen, und hätten daselbst gewisse Worte gehört, welche ihm, dem Homer und Solon mit den andern Rednern, Dichtern, und politischen Schriftstellern die Weisung geben, daß wenn sie mit völliger Kenntniß des Gegenstandes ihre Werke geschrieben haben, wenn sie in die Kritik derselben eingehen, und sie vertheidigen, dann aber auch sie durch ihre mündlichen Erörterungen in Schatten stellen können, sie keinen Beinamen von der Schriftstellerklasse, zu welcher sie gehören, sondern einen andern von ihrem Bestreben verdienen.

Phädrus. Was für einen Beinamen?

Sokrates. Sie Weise zu nennen, scheint mir zu viel; denn dieses Prädicat kommt allein

der Gottheit zu. Aber der Titel eines Philosophen, oder ein anderer dieser Art möchte wohl für sie der schicklichste seyn.

Phädrus Das läßt sich hören.

Sokrates. Diejenigen aber, die nichts Besseres und Würdigeres haben, als was sie in ihren Schriften hinterlassen, was sie bald so bald anders stellen, an einander reihen und trennen, die kannst Du mit Fug und Recht bloße Dichter, Redner und politische Schriftsteller nennen.

Wenn man dieses ganze Raisonnement betrachtet, so kann man die Uebereinstimmung desselben mit den oben aus seinen Briefen angeführten Urtheilen nicht verkennen, und es ergiebt sich daraus auch für diejenigen, welche die Aechtheit der Briefe nicht annehmen, das Resultat, daß Plato es theils für unmöglich, theils nicht einmal für Recht hielt, das ganze System seiner Ueberzeugungen über die wichtigsten Gegenstände schriftlich mitzutheilen, und daß er gerade darin den Character des philosophischen Schriftstellers setzt, wenn sich das, was er fürs Publicum schreibt, zu seinem innern Gedankensystem, wie Schatten zu Licht verhält.

So wenig dies Resultat beim ersten Anblick völlig einleuchten will und so wenig es aus seinen angegebenen Vordersätzen, folgerecht hergeleitet werden kann, so kann man doch nicht läugnen, daß Plato nach seiner Ansicht und nach den damaligen Verhältnissen des Schriftstellers, nicht ganz Unrecht hatte. Denn erstlich mußte es zu seinen Zeiten, da die philosophische Sprache noch so wenig gebildet war, da es ihr an Bestimmtheit und Deutlichkeit fehlte, dem Philosophen ungleich schwerer werden, seine Ideen auszudrücken und vor Mißverständnissen zu verwahren. Zweitens. Mißverständnisse waren um so eher

eher zu befürchten, je neuer die Ideen waren, je mehr der Schriftsteller mit philosophischem Geist die Gegenstände von neuen Seiten faßte, oder die Ursachen der Dinge ergründete, und in seinem Innern eine neue geistige Welt schuf, für welche die Sprache so wenig passende Ausdrücke darbot. In diesem allen befand sich aber offenbar unser Philosoph, so sehr er auch die Sprache in seiner Gewalt hatte. Und wenn es ihm schwer wurde, seine Ideen so auszudrücken, daß er mit ihrer Darstellung nicht ganz unzufrieden war, wie schwer mußte es erst für Andere werden, sich in dieselben finden zu können, und sie an das Bekannte anzuschließen. Drittens. Der philosophische Schriftsteller mußte viel öfterer als jetzt, auf Gegenstände treffen, worin er bey der größten Klugheit und Behutsamkeit dennoch nicht vermeiden konnte, bey seinen Zeitgenossen anzustoßen. Von dieser Art waren religiöse und politische Gegenstände, die mit jedem philosophischen System in zu nahem Zusammenhange standen, als daß sie hätten können mit Stillschweigen übergangen werden. Einen Mittelweg zu treffen, ohne der Wahrheit auf der einen Seite etwas zu vergeben, oder auf der andern, die herrschende Vorstellungsarten anzutasten, war für jene Zeiten, wo das Recht der freien Untersuchung in seiner Unverletzlichkeit kaum begann geahndet zu werden, ein schweres Problem, und der Schriftsteller, dem die Wahrheit wirklich am Herzen lag, mußte immer befürchten, entweder der guten Sache durch seine freien Urtheile zu schaden, oder sich in die größte Gefahr zu stürzen. Viertens. Es konnte daher für keinen philosophischen Schriftsteller gleichgültig seyn, in welche Hände seine Schriften fielen; es mußte ihm alles daran gelegen seyn, daß sie nur von denen gelesen wurden, die Empfänglichkeit für die Wahrheit und gesunde Beurtheilungskraft besaßen. Welcher Schriftsteller konnte auch bei dem damaligen eingeschränktern Publicum dieses so einleiten, daß jeder Zufall ausgeschlossen blieb.

Bei diesen Umständen hielt es Plato für das rathsamste, in seinen Schriften sein philosophisches System nicht im bündigen Zusammenhange und von allem Fremdartigen gesondert, in das größere Publicum einzuführen, sondern es nur seinen geprüften Schülern bekannt zu machen. Wir finden bey einigen alten Schriftstellern einige handschriftliche Aufsätze erwähnt, deren Benennung schon darauf führt, daß sie bloß für seine Schüler, nicht zur allgemeinen Mittheilung bestimmt waren. Und so wenig man auch, aus leicht zu erklärenden Ursachen, von ihrem Inhalte weiß, so wüßten wir doch nicht, was der Vermuthung entgegen gesetzt werden könnte, daß sie sein eigentliches philosophisches System enthalten haben [17]).

Viele

17) Aristoteles Physicor. IV. c. 2. διο και Πλατων την υλην και την χωραν το αυτο φησιν ειναι εν τω Τιμαιω. το γαρ μεταληπτικον και την χωραν ἑν και ταυτον. αλλον δε τροπον εκει τε λεγων το μεταληπτικον, και εν τοις λεγομενοις αγραφοις δογμασιν. Es ist ein Verlust für die Geschichte der Philosophie, daß eine Schrift des Aristoteles περι Φιλοσοφιας verloren gegangen ist, in welcher er die Sätze aus jener Handschrift des Plato dargestellt hat. Simplicius Commentar. in Aristotelis libr. de anima (zu I. c. 2) S. 76. περι Φιλοσοφιας νυν λεγει, τα περι τε αγαθε αυτω εκ της Πλατωνος ανεγεγραμμενα συνεσιας, εν αις ἱστορει τας τε Πυθαγορειας και Πλατωνικας περι των οντων δοξας. Suidas. voc. αγαθε δαιμονος. ὁτι περι τε αγαθε βιβλιον συνταξε Αριστοτελης, τας αγραφους τε Πλατωνος δοξας εν ταυτω συντατται, και μεμνηται τε συνταγματος Αριστοτελης εν τω πρωτω περι ψυχης, επονδαζων αυτο περι Φιλοσοφιας. Vielleicht gehört hieher auch eine andere Handschrift, welche bloß Eintheilun-

Vielleicht sind wir so glücklich, die Gegenstände im Allgemeinen zu bestimmen, über welche sich Plato in diesen Lehrbüchern für seine Schule, wenn wir es so nennen dürfen, verbreitete; und wenn wir auch nicht im Stande sind, diese Philosopheme nach ihrem Inhalt und Zusammenhange, kurz den wissenschaftlichen Gliederbau seines Systems, aus dieser Dunkelheit hervorzuziehen, so ist es doch schon einiger Gewinn, wenn wir wissen, was Plato seinen Schülern vorzutragen pflegte.

Aus dem zweiten Briefe erhellet, daß eine Untersuchung über die Φυσις τα πρωτα einen Theil seiner geheimen Philosophie ausmachte. Dieses Erste ist nichts anders, als das Wesen der Wesen, welches er in dem sechsten Buche der Republik das vollkommenste Wesen (το αγαθον) nennt. Da er sogleich die Untersuchung über den Grund des Bösen in der Welt anschließt, so kann man daraus nicht ohne Grund schließen, daß er über das Verhältniß der Gottheit zur Welt, und eine Art von Theodicee in seiner geheimen Philosophie vortrug. An einem andern Orte nennt er als Gegenstand derselben die Untersuchung über die letzten und höchsten Principien der Natur (τα ακρα της Φυσεως). Also wohl ohne Zweifel der erste Versuch einer Metaphysik des Uebersinnlichen [18]).

lungen enthielt, διαιρεσεις, welche Aristoteles de generat. et corrupt. II. c. 3. und vielleicht de partib. animal. I. c. 2. auch selbst Plato Epistol. XIII. S. 171. anführt.

18) Plato Epistola II. S. 69. Φης γαρ δη — κχ ικανως αποδεδειχθαι σοι περι της τα πρωτα Φυσεως. VII. S. 130. ει δε μοι εφαινετο γεγραπται ϑ' ικανως ειναι προς τας πολλας και ρηται τι τεται καλλιον επειραντ' αν ημιν εν τω βιω, η τοις τα ανϑρωποισι μεγα οφελος γραψαι, και την Φυσιν εις Φως τοις πασι προαγαγειν.

Nach dem was Aristoteles uns aus der geheimen Philosophie des Plato angeführt hat, mußte sie aber auch eine Metaphysik der Natur enthalten, denn er gedenkt der Untersuchungen über den Raum und die Elemente [19]).

Aber es ist nicht wohl denkbar, daß Plato nur allein die theoretische Philosophie darin sollte abgehandelt haben. Da in seinen Schriften Untersuchungen über alle Theile der Philosophie, auch überhaupt über den Begriff der Philosophie vorkommen, Betrachtungen, in welchen das meiste sein Eigenthum ist, so kann man sich des Gedankens um so weniger erwehren, daß sie zu den Lehrgegenständen für seine eigentlichen Schüler gehört haben, da sie in seinen Augen so wichtig sind. Wahrscheinlich ist es daher, daß diese geheime Philosophie ein vollständiges System der Philosophie, so weit als es Plato entwickelt hatte, nehmlich die theoretische, praktische Philosophie und die Logik in sich faßte [20]).

Diese Vermuthung enthält noch mehr Gewißheit, wenn wir sowohl von Plato als Aristoteles auf einige Untersuchungen geführt werden, die wir in seinen Schriften nicht vorfinden. Ich begnüge mich mit drei Beispielen dieser Art. In dem ersten Alcibiades kommt die Frage vor: was der Mensch ist, worin sein Wesen besteht? Nachdem er auf eine populäre Weise gezeigt hat, daß die Seele der eigentliche Mensch ist, setzt Plato hins

19) Aristoteles loc. cit.

20) Eusebius Praeparat. Evangelic. XI. 3. aus dem Aristocles. Πλατων μεντοι καταυοησας, ὡς ειη μια τις ἡ των θειων και ανθρωπινων επιστημη. πρωτος διειλε, και εφη, την μεν τινα περι της τε παντος Φυσεως ειναι πραγματειαν· την δε περι των ανθρωπινων· τριτην δε την περι της λογικης. ηξιε δε μη δυνασθαι τα ανθρωπινα κατιδειν ἡμας, ει μη τα θεια προτερον εφθειη.

hinzu: dieser Satz könne nur dann erst ganz vollkommen eingesehen werden, wenn die Uridee, oder das Wesen der Wesen (das Ideal der Vernunft) untersucht worden; diese Betrachtung aber müßte hier übergangen werden, weil sie zu weitläuftig sey [21]); — In dem vierten Buche der Republik wird die Untersuchung angestellt, ob die Gerechtigkeit eines Staats und des einzelnen Menschen dem Wesen nach einerley ist. Die Beantwortung dieser Frage hängt von einer andern ab, ob nehmlich in der Seele drey verschiedene Vermögen oder Kräfte, so wie in dem Staate drey verschiedene Stände sind? Bei dem Eingange dieser Untersuchung sagt Sokrates: diese Untersuchung sey sehr schwierig, und wenn er die Wahrheit sagen solle, so könne nach der Methode, welche sie in diesen Gesprächen gewählt hätten, dieser Gegenstand gar nicht zur völligen Evidenz gebracht werden; ein längerer und mühsamerer Weg könne nur zu dem Ziele führen. Jene Methode u nerwerfen sey dem ganzen Gange der Unterredung und Untersuchung angemessen [22]). Sollte denn Plas

21) Alcibiades I. 5. B. S. 59. 60. Σ. ετι αν σκοπεῖρον δει αποδειχθηναι σοι, ὁτι ἡ ψυχη εστιν ανθρωπος; Α. Μα δια· αλλα ικανως μοι δοκει εχειν. Σ. ει δε γε μη ακριβως, αλλα και μετριως εξαρκει ἡμιν. ακριβως μεν γαρ τοτε εισομεθα, ὁταν ἑυρωμεν, ὁ νυν δη παρηλθομεν, δια το πολλης ειναι σκεψεως. Α. Τ. τουτο; Σ. ὁ αρτι ἑτω πως ερρηθη, ὁτι πρωτον σκεπτεον ειη αυτο το αυτο· νυν δη αντι του αυτου αυτο ἑκαστον εσκεμμεθα τι εστιν.

22) De republica IV. 6. B. S. 358. 359. και ευ γ' ισθι, ω Γλαυκων, ω ἡ ἐμη δοξα, ακριβως μεν τουτο εκ τοιουτων μεθοδων, οἱαις νυν εν τοις λογοις χρωμεθα, ου μη ποτε

λα-

Plato diese bessere Methode, die er doch also kennen mußte, bei einem Gegenstande, der ihn so sehr interessirte, nicht versucht haben? sollte er diesen Gegenstand nicht in seinem Unterrichte, wo es ihm um Bildung seiner Schüler zum Philosophiren zu thun seyn mußte, auf eine gründlichere Weise untersucht haben? — Aristoteles sagt in seiner Ethik: Plato habe das Problem aufgestellt, ob man in der Philosophie von Principien ausgehen oder auf Principien fort gehen müße, oder mit andern Worten, ob die analytische oder synthetische Methode zu wählen sey? [23]) Da sich davon in Platons Schriften nichts findet, so muß Aristoteles dieses entweder aus Platons mündlichem Vortrage, oder aus seinem Leitfaden dazu, (welches eben jene αγραφα δογματα waren) geschöpft haben.

Die geheime Philosophie, welche für manche so viel Anstössiges hat, ist also nichts anders, als eine esoterische, oder mit andern Worten wissenschaftliche Philosophie, im Gegensatz der populären. Plato bediente sich desselben Rechts, welches jedem Denker zusteht, von seinen Entdeckungen nur so viel, als er für gut fand, und nur denen mitzutheilen, welchen er Empfänglichkeit zutraute. Auch Aristoteles hatte eine esoterische und exoterische Philosophie, nur mit dem Unterschiede, daß bei diesem der Unterschied bloß formal beim Plato hingegen auch zugleich material war. Aristoteles hielt

λαβωμεν· αλλα γαρ μακροτερα και πλειων ὁδος ἡ επι τουτο αγουσα· ισως μεντοι των γε προειρημενων τε και προεσκεμμενων αξιως.

23) Aristoteles Ethicor. ad Nicomach. I. c. 4. ευ γαρ και Πλατων ηπορει τουτο και εζητει, ποτερον απο των αρχων, η επι τας αρχας εστιν ἡ ὁδος.

hielt sein System der wissenschaftlichen Form wegen, Plato auch wegen gewisser Sätze nicht für allgemein mittheilbar. Jener setzte sich mit größerm Muthe über gewisse Zeitverhältnisse hinweg, deren Einfluß dieser mit mehr Klugheit berechnet hatte. Jedoch darf man hierbei nicht vergessen, daß Aristoteles gewissermaßen unter dem Schutz eines mächtigen und gefürchteten Königs stand, der ihm Muth einflößen konnte; ein großer Vortheil, dessen Plato entbehren mußte.

Dieses Factum ist für die Darstellung der Platonischen Philosophie keinesweges gleichgültig. Denn wenn er eine esoterische Philosophie hatte, wie nicht geleugnet werden kann, so dürfen wir diese nicht in seinen noch vorhandenen Schriften suchen; und da diese für uns die einzige lautere Quelle für seine Philosophie sind, so müssen wir auf eine vollständige und gründliche Kenntniß seines Systems eigentlich ganz Verzicht thun. So nachtheilig indessen diese Folgerung für die Geschichte der Philosophie ist, so eröfnet uns doch eben das Verhältniß seiner esoterischen Philosophie zu seinen Schriften wieder eine günstigere Aussicht. Denn Erstens kann man mit Recht vermuthen, daß in Ansehung der Gegenstände seiner Philosophie doch auch manches in seinen Schriften berührt wird, was in dem Lehrbuche weitläufiger ausgeführt worden. Zweitens. Man darf mit Grund erwarten, daß er in seinen Schriften keine andere Principien hat, als von denen er in seinem Lehrsysteme ausging, daß selbst auch noch Manches von der formellen Beschaffenheit seines Systems in die Schriften für das große Publikum mit hinüber ging. Denn es ist nicht möglich, daß ein Mann alles verleugnen sollte, was er durch Anwendung seiner Geisteskräfte hervorgebracht, und was den Charakter seines Geistes einmal angenommen hat. Drittens. Seine Schriften enthalten also wohl Theile seines Systems, aber zerstückelt, ausser ihrem Zusammenhange mit vielen Abschweifungen und Episoden verwebt, oft mehr angedeutet als deutlich entwickelt;

ckelt; kurz sie entsprechen ganz der Schilderung, welche er oben in der Stelle des Phädrus von den Eigenheiten philosophischer Schriften machte. Es scheint, als hätte Plato auch da, wo er Sätze aus seinem eigentlichen Systeme eingewebt, dafür gesorgt, daß sie nur denen verständlich wären, welche eines kleinen Fingerzeigs bedürfen, um sie selbst zu finden [24]). Viertens. Es ist also nothwendig, diese zerrütteten Theile in ihren Zusammenhang wieder zu bringen, die Begriffe zu bestimmen, die Sätze unter ihre Grundsätze zurückzuführen, und vor allem sich des ersten Princips seines Systems zu versichern, um aus seinen Schriften sein System, so viel es in Ermangelung seines eignen Leitfadens geschehen kann, darzustellen, oder, wann dieses vielleicht noch zu viel gefodert ist, zum wenigsten doch suchen, seine Ansichten und Gesichtspuncte, seine Grundsätze und Hauptbegriffe von der Philosophie und ihren Theilen zu erörtern, seine Bemühung für die Begründung der Philosophie und überhaupt seine Verdienste um dieselbe ins Licht zu setzen. Was diese Arbeit erleichtert, und ihr einen günstigen Fortgang verspricht, ist die Ueberzeugung, welche uns die bisherige Untersuchung gewähret, daß Plato wirklich ein philosophisches System hatte, und von demselben hier und da etwas in seinen Schriften einfließen ließ. Wäre das nicht, so müßte man entweder alle Hofnung fahren lassen, etwas von Platons Philosophie zu wissen, oder sich mit einer willkührlichen Anordnung und Vereinigung der zerstreuten Sätze begnügen.

Zwei-

24) Plato Epistola VII. S. 130. αλλ' ετε ανθρωποις ηγημαι την επιχειρησιν περι αυτων λεγομενην αγαθον. ει μη τισ θεοις, οπποσοι δυνατοι ανευρειν αυτοι δια μικρας ενδειξεως.

Zweites Kapitel.

Philosophie des Plato.

Die Eigenthümlichkeiten der Platonischen Philosophie lassen sich theils aus den Eigenheiten seines Geistes, theils aus der Cultur seiner Geistesfähigkeiten, theils endlich aus der Ansicht der bisherigen philosophischen Systemen, und der Betrachtung des Zustandes der Menschheit in den damaligen Zeiten erklären. Wenn man sich einen Mann von dem Einbildungs- und Dichtungsvermögen, als Plato wirklich besaß, in Verbindung mit einem noch höhern Grade von Denkkraft denket; wenn man sich vorstellet, wie alle die Talente, womit ihn die Natur ausgestattet hatte, theils durch eigne Uebung, theils durch andere glückliche Umstände und Verbindungen mit den mehresten Denkern seiner Zeit entwickelt und cultivirt werden mußten, so hat man den Schlüssel zu der Philosophie dieses Mannes, und kann sich von der Thätigkeit und Richtung seines philosophischen Geistes, in Beziehung auf die Lage der Menschheit und den Zustand der Erziehung, Religion, Staatskunst und Philosophie in jenen Zeiten, die befriedigenste Rechenschaft geben. Wir haben von den beiden ersten schon oben gehandelt, es bleibt uns hier also nichts übrig, als die beiden letzten Gegenstände in Betrachtung zu ziehen.

Das Zeitalter, in welchem Plato lebte, bot dem menschenfreundlichen Beobachter ein trauriges Gemälde dar. In den meisten griechischen Staaten herrschte Verwirrung und Anarchie, Unruhen und bürgerliche Kriege. Der größte Reichthum neben der niedrigsten Armuth, die höchste Schwelgerei neben dem äußersten Mangel, ein Haschen nach zügelloser Freiheit neben dem übertriebensten Despotismus, Cultur und Verfeinerung ohne Aufklärung, und

ein

einseitige Ausbildung des Verstandes ohne moralische Besserung, Gesetze ohne Wirksamkeit, oder Willkühr ohne Gesetze; dies waren die widerstreitenden Züge, aus welchen das Gemälde des Ganzen zusammengesetzt war. Die Erziehung war fehlerhaft; in den höhern Ständen wurde die Erreichung politischer Absichten zu ihrem Zwecke gemacht, in den niedern sie ganz vernachlässiget. Aberglaube und Unglaube war der herrschende Geist in der Religion; die Sitten im Verfalle; die Staaten glichen alten Gebäuden, welche jeder Sturm zusammen zu stürzen drohte. Ueberhaupt aber zeichnete sich der Geist der Zeit durch ein unruhiges Streben, Schwanken von einem Extrem zum andern, in allen Verhältnissen aus. Hier blinde Anhänglichkeit an dem Alten, dort übertriebene Neuerungssucht; hier dumpfe Gedankenlosigkeit, dort Freigeisterei; hier Sittenreinfalt, dort Sittenlosigkeit. Denn der menschliche Geist fing nach und nach an, die Fesseln zu zerbrechen, welche Gewohnheit, blinde Verehrung des Alterthums und die Politik geschmiedet hatten. Die gewöhnlichen Gründe seiner Ueberzeugungen, auf bloße Autorität gestützt, befriedigten nicht mehr; keine andere waren vorhanden, welche Beruhigung gewähren konnten. Die Vorstellungsarten, die Regeln und Vorschriften, welche das Alterthum geheiliget hatte, wurden nach und nach verworfen. Religiöse Meinungen, Gebräuche und Institute, öffentliche Einrichtungen, Gesetze, Vaterland, kurz alles, was ehedem in dem ehrwürdigsten Ansehen gestanden hatte, wurde jetzt ein Gegenstand der Gleichgültigkeit und der Verachtung. In dem ersten überraschenden Gefühl der Freiheit, dünkte sich der menschliche Geist von aller Abhängigkeit befreiet, und damit ihm nichts wieder ohne Grund aufgedrungen würde, glaubte er gar nichts. Alle Sittenvorschriften erschienen als willkürliche Anordnungen, welche in der bürgerlichen Gesellschaft entstanden und durch sie sanctionirt wären; als Maasregeln der Sicherheit, welch die Politik der Unmächtigen erfunden habe. Natürlich, daß

Jeder,

Jeder, der einmal ſo dachte, ſich von der Verbindlichkeit aller Geſetze, die nicht durch äußere größere Macht geſchützt waren, los ſagte.

In dem Mangel einer gründlichen Erkenntniß von den Pflichten und Rechten, und den daraus entſtehenden falſchen Maximen findet Plato die Urſache aller Uebel, unter welchen das menſchliche Geſchlecht leidet, und er war überzeugt, daß dieſe nicht eher aufhören würden, bis durch die Philoſophie das ſittliche und rechtliche Verhalten der Einzelnen und der Staaten erörtert worden, oder bis die höchſte politiſche Gewalt in die Hände ächter Philoſophen komme.

Eine Philoſophie, welche das leiſten könnte, ſchien ihm noch nicht vorhanden zu ſeyn. Dies führt uns auf die zweyte Betrachtung, die Anſicht des Plato von den Verſuchen, welche die philoſophirende Vernunft bis auf ihn gemacht hatte. Die Urtheile des Plato über die ältern Syſteme der Denker, geben uns am beſten zu erkennen, was er an ihnen vermißte, von welcher Seite er ſie für mangelhaft und unvollſtändig hielt; und dieſes muß

ſeit

1) Epiſtola VII. S. 96. 97. τα τε των νομων γραμματα και εθη διεφθειρετο, και επεδιδε θαυμαζον ὁσον — τελευτωντα δε νοησαι περι παντων των νυν πολεων, ὁτι κακως ξυμπασαι πολιτευονται — λεγειν τε ηναγκασθην επαινων την ορθην Φιλοσοφιαν, ὡς εκ ταυτης εξι τα τε πολιτικα δικαια και τα των ιδιωτων παντα κατιδειν. κακων ουν ε λησειν τα ανθρωπινα γενη, πριν αν η το των Φιλοσοφουντων ορθως γε και αληθως γενος εις αρχας ελθη τας πολιτικας, η το των δυναστευοντων εν ταις πολεσιν εκ τινος μοιρας θειας οντως Φιλοσοφησῃ. De Republ. V. S. 52. 53. VI. S. 76. 77. ſeq.

seinen eignen Gesichtspunkt und seinen Begriff von der Philosophie, was sie ist und leisten soll, ins Licht setzen. Von dieser Seite läßt sich vielleicht am ersten ein verstohlner Blick in das Innere seiner Philosophie thun, und es kann zugleich zum Maasstabe der Fortschritte der Vernunft in der wissenschaftlichen Bearbeitung der Philosophie dienen.

Da Plato eigentlich von dem, woran der Menschheit am meisten liegt, einer gründlichen Erkenntniß des höchsten Zweckes des Menschen, Sittlichkeit und Glückseligkeit, oder dem praktischen Interesse zu dem theoretischen und wissenschaftlichen überhaupt fortgieng, so wollen wir auch in dieser Ordnung seine Urtheile über die praktische und theoretische Philosophie bis auf seine Zeit betrachten. Diese sind aber meistentheils mit einer Censur der damals gewöhnlichen Vorstellungsarten so innig verwebt, daß sie nicht wohl getrennt werden können; und es bleibt uns daher nichts übrig, als das Urtheil über die Sokratische Philosophie, welches wir in dem Fragment des von einigen für unächt gehaltenen Gesprächs, Klitophon, lesen.

Sokrates, heißt es in diesem Dialog, verdient alles Lob, daß er die Menschen zur Tugend und Bildung ihres Geistes so kräftig ermuntert; er weiß diese Pflicht so kräftig und eindringlich vorzustellen, daß es ihm Niemand gleich thun kann. Hat er aber einen Menschen so weit gewonnen, daß er den Vorsatz faßt, den Weg zur Tugend zu betreten, so entzieht er ihm auf einmal alle fernere Unterstützung. Denn die Hauptsache ist nun doch, zu wissen, was Tugend und Sittlichkeit ist, worin ihr Wesen und Wirken besteht? Eine Frage, welche Sokrates nebst seinen Vertrauten, entweder gar nicht, oder bald auf diese, bald auf jene Weise beantwortet, ohne, daß man daraus in seiner Einsicht einen Schritt weiter kommt, und man muß daraus schließen, daß Sokrates entweder von der Tugend nichts weiter zu sagen weiß, als sie sey des Lobes und Bestrebens würdig, oder absicht-

lich

lich ſeine Kenntniß nicht mittheilen wolle [2]). Sokrates war alſo dem Plato noch nicht weit genug in Entwickelung dieſer Begriffe gegangen; dieſer vermißte das Wiſſenſchaftliche in der Bearbeitung derſelben, (διδαγμα) welches ſelbſt noch in der Anwendung auf das Praktiſche erfodert wird. Dieſem Mangel ſucht er in ſeinem Werke von der Republik abzuhelfen, welches ſich vorzüglich mit der Frage beſchäftiget: was iſt Sittlichkeit (δικαιοσυνη) und welchen Einfluß hat ſie auf den Menſchen? Welches iſt ihr eigenthümliches Wirken? Denn ſo lange dieſes noch nicht entdeckt iſt, müſſen alle moraliſche Begriffe unbeſtimmt und ſchwankend ſeyn und bleiben, und ſelbſt der Weg, wie man ſittlich werden könne, kann nicht entwickelt werden.

Dieſe Anſicht eröfnete dem Plato ein weites Feld der Unterſuchung: [2b]) denn er mußte nicht nur die Ver-

2) Clitophon. II. B. S. 282. 283. της δη δικαιοσυνης ωσαυτως το μεν δικαιες εςω ποιειν — το δ' ετερον, ο δυναται ποιειν ημιν εργον ο δικαιος, τι τετο φαμεν, ειπε. ετος μεν, ως οιμαι, το συμφερον απεκρινατο· αλλος δε το δεον· ετερος δε, το ωφελιμον· ο δε το λυσιτελεν. επανηειν δη εγω λεγων, ετι καικεινα γε ονοματα ταυτ' εςιν εν εκαςη των τεχνων, ορθως πρατειν, λυσιτελεντα, ωφελιμα, και τ' αλλα τα τοιαυτα. αλλα προς δ, τι ταυτα παντα τεινει, ερει το ιδιον εκαςη τεχνη, οιον η τεκτονικη, το ευ, το καλως, το δεοντως, ωςε τα ξυλινα φησει σκευη γιγνεςθαι, α δη εκ εςι τεχνη. λεγεςθω δη και το της δικαιοσυνης ωσαυτως.

2b) Euſebius Praeparatio Evangelica XI. c 3. aus dem Ariſtocles. εφιλοσοφησε δε Πλατων, ει και τις αλλος των πωποτε, γνησιως και τελειως. οι μεν γαρ απο Θαλε, Φυσιολογεντες διετε-

nunftbegriffe von dem, was Gut, Recht und sittlich ist, entwickeln, sondern auch das Wesen der Vernunft, in welchem sie gegründet sind, und die Natur des menschlichen Gemüths, welches die Sphäre der Wirksamkeit der Vernunft ist, untersuchen [3]). So wie nun in dem Praktischen sein Untersuchungsgeist sich noch weiter ausbreitete, so konnte er auch nicht die Einschränkung billigen, welche Sokrates des Misbrauches wegen dem menschlichen Geiste in dem theoretischen Felde setzen wollte. Er erkannte das Recht der Vernunft alles zu untersuchen, was ein Gegenstand des Wissens ist, und weit entfernt von den Nachforschungen über die Natur und ihre Gesetze, welche Sokrates aus irrigen religiösen Begriffen (2. Hauptst. 1. Abschn. S. 45.) für frevelhaft hielt, irgend einen Nachtheil für die religiöse Denkart zu befürchten, glaubte er vielmehr, daß diese durch jene, so wie überhaupt durch den Gebrauch der Vernunft befördert werde [4]).

Was

λεσαν· οἱ δε περι Πυθαγορον απεκρυψαντο παντα· Ξενοφανης δε, και οἱ απ' εκεινε, τας εριζικας κινησαντες λογας, πολυν μεν ενεβαλον ιλιγγον τοις φιλοσοφοις, α μην επορισαν γε τινα βοηθειαν. εχ ηκισα δε και Σωκρατης, αυτο δη το λεγομενον, εγενετο πυρ επι πυρι, καθαπερ αυτος εφη Πλατων· ευφυεςατος γαρ ων και δεινος απορησαι περι παντος ὁτουν, επεισηνεγκε τας τε ηθικας και πολιτικας σκεψεις, ετι δε την περι των ιδεων πρωτος επιχειρησας ὁριζεσθαι· παντα δε εγειρων λογον, και περι παντων ζητων, εφθη τελευτησας·

3) Aristoteles Ethica magna I. c. 2. μετα ταυτα δε Πλατων διειλετο την ψυχην εις τε το λογον εχον και εις το αλογον ορθως, και απεδωκεν ἑκαςῳ αρετας προσηκουσας.

4) Plato de Legibus VIII. 8. B. S. 387. τον μεγιςον θεον και ὁλον τον κοσμον φαμεν ουτε ζητειν

Was die spekulative Philosopheme betrift, so finden wir ausser einigen Bemerkungen über einzelne Systeme noch andere, welche zeigen, daß er sich schon zu einem höhern Standpuncte erhoben hatte, aus welchem er sie nach allgemeinen Gesichtspuncten classificiren und betrachten konnte. Jedes philosophische System ist ein Versuch, das reale Wesen der Dinge (το ον) zu erklären. Aus diesem Gesichtspuncte theilen sie sich in Materialismus und Spiritualismus.

Die Materialisten beschränken alle Realität auf das Körperliche; sie behaupten, nur das sey etwas, was sich betasten und befühlen läßt. Von etwas Nichtmateriellen wollen sie nichts hören, und verlachen alle, die noch ausser Körpern etwas Reales annehmen 5). Nun aber müssen sie doch zugeben, daß es lebendige Wesen giebt und daß die Seele etwas ist. Sie können ferner nicht leugnen, daß es gerechte und ungerechte Menschen giebt, daß wir bei jenen die Gerechtigkeit als Tugend, und bei diesen den Mangel derselben finden. Das, was aber da und nicht da seyn kann, muß doch allerdings etwas seyn. Es fragt sich nun, ob sie, Gerechtigkeit, Weisheit, und überhaupt jede Tugend, und deren Gegentheil, ob sie die Seele, in welcher dieses allein als Bestimmungen vorhanden seyn kann, für etwas sinnliches und betastbares,

δειν, ὡτε πολυπραγμονειν τας αιτιας ερευνωντας, ἁ γαρ ἀδ' ὁσιον ειναι. το δε εοικε παν, τὡτε τ' ἐναντιον γιγνομενον, ορθως αν γιγνεσθαι.

5) Plato Sophista 2. B. S. 259. ὁι μεν εις γην ἐξ ὡρανε και τε αορατε παντα ἑλκεσι, ταις χερσιν, ατεχνως πετρας και δρυς περιλαμβανοντες. των γαρ τοιὡτων ἐφαπτομενοι παντων, διισχυριζονται τὡτο ειναι μονον ὁ παρεχει προσβολην και επαφην τινα, ταὡτον σωμα και ὡσιαν ὁριζομενοι.

oder alles dieses für unsinnlich halten? Oder ob sie annehmen, daß etwas von diesen Accidenz des Körpers sey? Dieses behaupten sie wirklich von der Seele. Aber sie wagen es weder die Realität der Weisheit und der andern Tugenden zu leugnen, noch sie für etwas Körperliches zu halten. Sie müssen also nothwendig einlenken, und ihren Materialismus einschränken, und es ist schon Gewinn, wenn sie nur zu dem Geständniß gebracht werden, daß es etwas Unkörperliches giebt [6]). Aber nun müssen sie doch ein allgemeines Merkmal angeben, nach welchem sie sowohl dem Materiellen als dem Immateriellen Realität beilegen; und sie können keines angeben, als das Vermögen zu wirken und zu leiden. Was ein Vermögen hat, irgend etwas zu wirken, oder von irgend einem andern zu irgend einer Zeit zu leiden, das muß wirklich vorhanden seyn und Realität haben. Und man kann also sagen, daß alles Wirkliche nichts anders ist, als Kraft und Vermögen, welche nichts Materielles sind [7]).

Die

6) Plato Sophista S. 261. κσης αν δικαιοσυνης και φρονησεως και της αλλης αρετης και των εναντιων, και δη και ψυχης, εν ᾗ ταυτα εγγιγνεται, ποτερον ὁρατον και ἁπτον ειναι φησι τι αυτων ἢ παντα αορατα — σχεδον κδεν τετων γε ὁρατον — τι δε των τοιετων μων σωμα τι λεγεσιν ισχειν. — τετο κκετι κατα ταυτα αποκρινονται παν· αλλα την ψυχην αυτην δοκειν σφισι σωμα τι κεκτησθαι· φρονησιν δε και των αλλων ἑκαστον ὡν ηρωτηκας, αισχυνονται τα τολμαν ἢ μηδεν των οντων αυτα ὁμολογειν, ἢ παντ' ειναι σωματα διϊσχυριζεσθαι.

7) Plato Sophista S. 262. λεγω δη το και ὁποιανκν τινα κεκτημενον δυναμιν ειτε εις το ποιειν ἑτερον ὁτικν πεφυκος, ειτε εις το παθειν κἀν σμικροτα-

Die Gegner von diesen, die Spiritualisten (οἱ των ειδων Φιλοι) streiten mit Waffen aus der höhern Region des Unsinnlichen gegen die Materialisten, und behaupten, daß das Reale nur etwas Denkbares, Unkörperliches sey. Die Körper, welche jenen das einzige Objektive sind, halten sie blos für ein wandelbares Spiel von Veränderungen, für ein bloßes Werden, (und für einen bloßen Schein). Das Reale ist ihnen das Unveränderliche, das Werden das Veränderliche. Mit dem Körper stehen wir durch die Sinne mit dem Werden (dem Empirischen), mit der Seele durch das Denken mit dem Seyn (dem Intellectuellen) in Gemeinschaft. Das Kausalverhältniß, die Möglichkeit des Wirkens und Leidens findet nur bei dem Empirischen, nicht bei dem reinen Seyn statt [8]). — Allein nothwendig müssen sie doch eingestehen, daß die Seele erkenne, und die Realität erkannt werde. Da das Erkennen eine Thätigkeit ist, welcher von Seiten des Gegenstandes der Erkenntniß nothwendig ein Leiden, das Erkanntwerden, entsprechen muß, und das Reale, insofern es erkannt wird, gewissermaßen eine Veränderung leidet, welches ihrer Voraussetzung wi-

τατον ὑπο φαυλοτατε, καν ει μονον εισαπαξ, παν τετο ουτως ειναι· τιθεμαι γαρ ὁρον ὁριζειν τα οντα ὡς εστιν κε αλλο τι πλην δυναμις. Vergl. de Republica V. S. 61.

8) Plato Sophista S. 259. 263. 264. τοιγαρ· εν οἱ προς αυτες αμφισβητεντες μαλα ευλαβως ανω· θεν εξ αορατε ποθεν αμυνονται, νοη τα κττα και ασωματα ειδη βιαζομενοι την αληθινην εσιαν ειναι· τα δε εκεινων σωματα και την λεγομενην ὑπ' αυτων αλειθειαν κατα σμικρα διαθρυπτοντες εν τοις λογοις γενεσιν αντ' εσιας φερομενην τινα προσαγορευεσι.

derſpricht, ſo können ſie dieſes Verhältniß zwiſchen beiden nicht annehmen [9]). Aber auf der andern Seite läßt ſich Seele und Vernunft wohl ohne Leben und Denken, und dieſes ohne Veränderung denken? Hieraus folgt alſo, daß Veränderung (κινησις) und etwas Verändertes als etwas Wirkliches zugegeben werden müſſen [10]).

Zweitens. Einige Denker behaupten, es giebt nur ein einziges reales Weſen, andere nehmen eine Mehrheit der Dinge an, und noch andere verbinden die erſte und zweite Hypotheſe mit einander, und ſagen, das Reale ſey Eins und Vieles, und es werde durch Freundſchaft und Feindſchaft erhalten [11]).

Plato legt denen, die das erſte annehmen, und z. B. behaupten, es gebe zwei reale Dinge, folgende Fragen vor: Was iſt das reale Seyn (ειναι) welches ihr den zweien (z. B. dem Kalten und Warmen) beilegt? Iſt es noch etwas drittes auſſer den zweien? das würde aber gegen eure Vorausſetzung ſtreiten. Oder nennt ihr das Eine von den Zweien das Reale? Dann könnt ihr

9) Sophiſta S. 264. 265. ὡς το γιγνωσκειν, ειπερ εσαι ποιειν τι, το γιγνωσκομενον αναγκαιον αυ ξυμβαινει πασχειν, την δσιαν δη κατα τον λογον τουτον γιγνωσκομενην ὑπο της γνωσεως, καθησον γιγνωσκεται, κατα τοσουτον κινεισθαι, δια το πασχειν· ὁ δη φαμεν δη αν γενεσθαι περι το ηρεμουν.

10) Sophiſta S. 263. αλλα δητα νυν μεν και ζωην και ψυχην ακινητον μεντοι το παραπαν, εμψυχον ον, ἑξουσι — παντα συμοιγε αλογα ταυτ' ειναι φαμενται. — και το κινουμενον δη και κινησιν συγχωρητεον ὡς οντα.

11) Sophiſta S. 252. 253.

ihr nicht von beiden auf gleiche Weise das Seyn aussagen, und es wäre nur Eins nicht Zwei. Sollen aber die Zwei nach eurer Meinung das Reale seyn, so werden beide wieder unter ein gemeinschaftliches Merkmal vereiniget, und es giebt nicht zwei sondern Ein Reales [12]).

Diejenigen, welche nur Ein Reales annehmen, müssen sich erklären, was sie unter dem Realen verstehen. Ist ihnen etwa Realität und Einheit ein und dasselbe, daß sie mit zwei Worten ein und dasselbe ausdrücken? Allein es ist ungereimt, zwei Worte von einer und derselben Sache zu gebrauchen, oder anzunehmen, daß das eine keine Bedeutung habe. Giebt man aber zu, daß das Wort als Zeichen von dem Bezeichneten unterschieden sey, so müssen sie auch einräumen, daß es nicht Eins, sondern Zwei Reale giebt. Oder ist das Zeichen mit dem Bezeichneten identisch, so folgt, daß entweder das eine Wort sich auf kein Object, als Bezeichnetes bezieht, oder daß dieses Bezeichnete wieder nichts anders ist, als ein Wort. Wenn sie ferner das Eine Reale das All, das Ganze nennen, so fragt es sich, ob das Ganze mit jenem identisch ist oder nicht? Als Ganzes muß es Theile haben. Dem Ganzen, als Inbegriff von allen Theilen, kann nun zwar das Prädicat der Einheit zukommen, aber

12) Sophista S. 254. Φερε, ὁποσοι θερμον και ψυχρον ἡ τινε δυο τοιουτω, τα παντ' ειναι Φατε, τι ποτε αρα τουτ' αμφοιν Φθεγγεσθε, λεγοντες αμφω και ἑκατερον ειναι; τι το ειναι τουτο ὑπολαβωμεν ὑμιων; ποτερον τριτον παρα τα δυο εκεινα και τρια το παν; αλλα μη δυο στι καθ' ὑμας τιθωμεν; ου γαρ πω ταιν γε δυοιν καλουντες Θατερον αν, αμφοτερα ὁμοιως ειναι λεγετε· σχεδον γαρ αν αμφοτερω ἑν. αλλ' ου δυο ητην — αλλ' αρα γε τα αμφω βουλεσθαι καλειν ου; — ισως — αλλ' ω Φιλοι, Φησομεν, και ουτω τα δυο λεγοιτε αν σαφεστατα ἑν.

unmöglich kann es das absolute Eins seyn, welches im strengsten Sinne untheilbar seyn muß. Soll nun dieses Reale das Eine und Ganze seyn, oder kommt ihm das Prädicat ein Ganzes gar nicht zu? Im ersten Falle ist es nicht wirklich Eins, sondern Mehreres, das unter eine Einheit begriffen wird. Im zweiten Falle wäre das Reale unvollständig; das Reale wäre nicht mehr das Reale. Ist das Eins und das Ganze etwas Verschiedenes, so wird die Einheit aufgehoben; es giebt mehrere Reale. Ist aber das Ganze durchaus ein Unding, so ergeben sich dieselben Folgen, und außerdem noch diese, daß das Reale weder ist, noch entstehen kann. Denn was entsteht, ist allezeit ein Ganzes. Wenn man daher keine Totalität des Realen annimmt, so läßt sich weder wirkliches Entstehen noch Seyn in der Erscheinungswelt denken. Auch läßt sich dem Nichts ganzen keine Größe beilegen; denn ein Quantum, es sey so groß oder klein, als es will, ist allezeit ein Ganzes [13]).

Hieraus folgert nun Plato, daß man sich in unzählige Widersprüche und Schwierigkeiten verwickele, man möge die Einheit oder die Mehrheit des Realen annehmen. Ueberhaupt wisse man nicht, was man sich unter dem Realen

13) Sophista S. 255 / 258. ἐν που φατε μονον ειναι; — τι δε; ον καλειτε τι; — ποτερον ὁπερ ἐν, επι τῳ αυτῳ προσχρωμενοι δυοιν ονομασιν; ἡ πως; — το δε δυο ονοματα ὁμολογειν ειναι, μηδεν δεμενον πλην ἐν, καταγελαστον που. — και το παραπαν γε αποδεχεσθαι του λεγοντος, ὡς εστιν ονομά τι, λογον ουκ αν εχοι. — ει τοι τυν ὁλον εστιν, — πασα αναγκη μερη εχειν — αλλα μην το γε μεμερισμενον, παθος μεν του ἑνος εχειν επι τοις μερεσι πασιν ουδεν αποκωλυει, και ταυτη δη παν τε ον και ὁλον, ἑν ειναι. — το δε πεπονθος ταυτα ἀρ ουκ αδυνατον αυτο γε το ἑν αυτο ειναι; πως; αμερες δη που δει παντελως το γε αληθως ἑν κατα τον ορθον λογον ειρησθαι.

len denken solle; aber auf der andern Seite könne man sich doch auch des Begriffs nicht enthalten [14].

Da also Plato weder dem einen noch dem andern von diesen Systemen beitreten konnte; da er erkannte, daß jedes von denselben weder durchaus wahr noch durchaus falsch sey, so mußte er auf ein System denken, welches theils die Schwierigkeiten entfernte, theils das Wahre von allen entgegengesetzten vereinigte. Man siehet auch schon aus den angeführten Bemerkungen, daß Plato die reinen Begriffe und ihre Anwendung auf wirkliche Objecte unterscheidet, und daß er eben in der Hypostasirung des erstern den Grund aller Schwierigkeiten, welche jetzt bey der Vergleichung mehrerer philosophischen Systeme auffallender wurden, glaubte entdeckt zu haben.

Die Betrachtung eben desselben Gegenstandes erzeugte in dem Pyrrhon und seinen Nachfolgern den Skepticismus. Dieser mit seinen Nachfolgern begnügte sich aber damit, die Philosopheme, insofern sie von einander abweichen und widersprechen, zusammen zu stellen, und ohne über den Grund der Mishelligkeit nachzuforschen, setzte er nur den Mangel der Erkenntniß dieser Gegenstände ins Licht. Platons Forschungsgeist blieb nicht dabei stehen. Er suchte in die Ursachen der Uneinigkeit einzudringen, und die Mängel aller bisherigen Systeme zu erforschen, die unerwiesenen Hypothesen und die falschen Gesichtspuncte, worauf sie beruheten, aufzudecken, und dasjenige, worin sie mit der Natur des menschlichen Geistes unvereinbar sind, deutlich zu entwickeln. Durch diese logische Prüfung der Systeme kam er auf folgende Resultate,

I. Die

14) Sophista S. 258. και τοι νυν αλλα μυρια απειραντους αποριας ἑκαστον ειληφος φανειται, τω το ον ειτε δυο τινε ειτε ἑν μονον ειναι λεγοντι. — συναπτεται γαρ ἑτερον ἐξ αλλου, μειζω και χαλεπωτεραν φερον περι των εμπροσθεν αει ρηθεντων πλανην.

I. Die Jonischen Physiker setzen gewisse Dinge (das Feuchte und Trockne, das Kalte und Warme) voraus, und sie suchen durch Verbindung, Trennung und Vermischung der Urstoffe alles zu erklären. Alles das ist aber für uns unverständlich, und man kann keinen deutlichen Begriff damit verbinden [15]).

II. Die Hypothese von einer durchgängigen Veränderlichkeit der Dinge widerspricht dem Factum, daß es gewisse unveränderliche Begriffe von dem, was gut, recht und schön ist, giebt, ohne welche es gar nicht möglich ist, über einzelne Gegenstände der Art zu urtheilen. Diese Hypothese raubt uns alle Aussicht auf die Möglichkeit einer Wissenschaft. Denn, wenn sich alles verändern soll, so müßte auch das Erkennende (Subjekt der Erkenntniß) und der Gegenstand der Erkenntniß in einem beständigen Wechsel von Veränderungen seyn. Dann ist aber auch kein objectives Urtheil möglich. Denn indem man einen Gegenstand z. B. eine Farbe wahrnimmt, ist sie, noch ehe man von ihr ein Urtheil aussagen kann, verschwunden, und in eine andere übergegangen. Selbst das urtheilende Subject ist nicht mehr identisch mit dem wahrnehmenden. Wie läßt sich aber Erkennen, Urtheilen, Wissen, ohne diese Identität denken? Welches Kriterium der Wahrheit giebt es außer der Empfindung, welche bloß für jedes Individuum gültig ist? [16]). Es ist einleuchtend, daß alle, welche die-

15) Sophysta S. 253. ὁταν τις αὐτων φθεγξηται, λεγων, ὡς εξιν ηγεγονεν η γιγνεται πολλα, η δυο η ἑν, και θερμον αυ ψυχρῳ συγκεραννυμενον, αλλοθι πη διακρισεις και συγκρισεις ὑποτιθεις, τουτων, ω Θεαιτητε, ἑκαστε συ τι προς θεων ξυνιης, ὁ, τι λεγουσι;

16) Cratylus 3. B. S. 345. φωμεν τι ειναι αυτο καλον και αγαθον και ἑν ἑκαστον των ὀντων ὀυτως,

η

dieses behaupten, wie von einer Art von Wirbel ergriffen sind, in welchem es ihnen vorkommt, als wenn alle Dinge sich mit ihnen herumdrehten; sie haben keinen festen Standpunct, von welchem sie die Dinge ruhig betrachten könnten und aus Mangel der Reflexion machen sie die innere Beschaffenheit ihres eignen Gemüths zur wesentlichen Beschaffenheit der Dinge [17]). — Indessen

η μη; — εμοιγε δοκει ειναι. — αρ' ουν οιοντε προσειπειν αυτο ορθως, ει αει ὑπεξερχεται, πρωτον μεν, ὁτι εκεινο εξιν, επειτα, ὁτι τοιουτον; η αναγκη, αμα ἡμων λεγοντων, αλλο αυτο ευθυς γιγνεσθαι και ὑπεξιεναι και μηκετι ὁυτως εχειν; αλλα μην ουδ' αν γνωσθειη γε ὑπ' ουδεις. αμα γαρ αν επιοντος του γνωσομενου, αλλο και αλλοιον γιγνοιτο. ὡσε ουκ αν γνωσθειη ετι ὁποιον γε τι εξιν, η πως εχον. γνωσις δε, ὁπου ουδεμια γιγνωσκει, ὁ γιγνωσκει μηδαμως εχον. — αλλ' ουδε γνωσιν ειναι φαναι εικος, ει μεταπιπτει παντα χρηματα, και μηδεν μενει. ει μεν γαρ αυτο τουτο ἡ γνωσις, του γνωσις ειναι μη μεταπιπτει, μενοι τε αν αει ἡ γνωσις, και ειη γνωσις. ει δε και αυτο το ειδος μεταπιπτει της γνωσεως, αμα τ' αν μεταπιπτοι εις αλλο γενος γνωσεως, και ουκ αν ειη γνωσις. ει δε αει μεταπιπτει, αει ουκ αν ειη γνωσις. και εκ τουτου του λογου, ουτε το γνωσομενον, ουτε το γνωσθησομενον αν ειη. Theaetet, S. 135.

17) Cratylus S. 286. ὁι παυ παλαιοι ανδρες ὁι τιθεμενοι τα ονοματα, παντος μαλλον, ὡσπερ και των νυν ὁι πολλοι των σοφων, ὑπο του πυκνα περιφρεφεσθαι ζητουντες ὁπη εχει τα οντα, αει ιλιγγιωσι, καπειτα αυτοις φαινεται περιφερεσθαι τα πραγματα, και παντως φερεσθαι. αιτιωνται δη ου το ενδον το παρα σφισι παθος αιτιον ειναι ταυτης της δοξης, αλλα αυτα πραγματα ὁυτω πεφυκεναι. S. 345.

sen räumte Plato so viel ein, daß diese Behauptung in Rücksicht auf die Empfindungen und die Sinnengegenstände, Wahrheit enthält, daß in der Erfahrung nichts festes, Bleibendes und Ruhendes, nichts Absolutes anzutreffen ist, wenn man das sinnliche Vorstellungsvermögen von Verstand und Vernunft isolirt. Eben deswegen ist aber jene Behauptung in ihrer Allgemeinheit falsch, weil sie dem Erkenntnißvermögen des Menschen überhaupt widerspricht. Wenn also überhaupt das Wissen möglich ist, so muß es andere Gegenstände außer den sinnlichen geben, und das Wissen selbst kann nicht in der sinnlichen Wahrnehmung und Empfindung beruhen [18]).

III. An dem Pythagoräischen und Eleatischen Systeme fand er das zu tadeln, daß sie den Unterschied zwischen Vorstellungen und Objecten ganz und gar aufheben, indem sie das, was nur ein Vernunftbegriff ist, zu einem realen Objecte machen. Anstatt die Zahlbegriffe als reale Bestandtheile der Dinge anzusehen, wie die Pythagoräer thaten, betrachtete sie Plato, wegen seiner größern Einsicht in die Wirkungsart des Verstandes, als Begriffe des Verstandes, durch welche er die Objecte der Wahrnehmung sich verständlich macht [19]). Die Hypostasirung der Einheit und der Realität schien ihm dieselben Schwierigkeiten herbeizuführen, welche durch dieses System vermieden werden sollten. Denn als ein wirkliches Object muß es im Raume und in der

18) Sophista S. 266. και μην προς γε τουτον παντι λογω μαχετεον, ος αν επιστημην η Φρονησιν η νουν αφανιζων, ισχυριζηται περι τινος οπηουν.

19) Aristoteles Metaphysicor. I. 6. το μεν ουν το ἑν, και τους αριθμους παρα τα πραγματα ποιησαι, και μη ὡσπερ οι Πυθαγορειοι, και ἡ των ειδων εισαγωγη, δια την εν τοις λογοις εγενετο σκεψιν· οι γαρ προτεροι διαλεκτικης ου μετειχον.

der Zeit und als Vielheit gedacht werden, oder wenn man dies alles von ihm trennt, ſo bleibt nichts als ein Unding übrig. Ueberhaupt kann das Abſolute nicht in der Auſſenwelt vorkommen [20]).

IV. Hieraus folgerte Plato, daß es eine verkehrte Art zu philoſophiren ſey, wenn man ſich unmittelbar an die Dinge wende, und ſie zu erforſchen ſuche. Denn man werde auf dieſem Wege nur geblendet und irre geführt, gerade ſo wie diejenigen, welche, um eine Sonnenfinſterniß zu betrachten, in die Sonne ſelbſt blicken. Das Beſte ſchiene ihm alſo, ſich an das Denkvermögen zu halten, und vermöge der Begriffe die Dinge zu erforſchen [21]).

V. Jener Fehler war daher entſprungen, weil die vorhergehenden Denker weder den Begriff der Philoſophie noch der Erkenntniß und Wiſſenſchaft beſtimmt, und daher weder über die Form, noch den Gegenſtand der Philoſophie, noch über ſonſt etwas einig ſeyn konn-

20) Um ſich davon zu überzeugen, darf man nur den ganzen Parmenides und Sophiſta S. 255-258. nachleſen. Man ſehe auch Syſtem der Platoniſchen Philoſophie. 2. B. S. 320-347.

21) Phaedo S. 225. 226. εδοξε τοι νυν μοι μετα ταυτα, επειδη (μη) απειρηκα τα οντα σκοπων, δειν ευλαβηθηναι, μη παθοιμι οπερ οι τον ηλιον εκλειποντα θεωρουντες και σκοπουμενοι παθχουσι. διαφθειρονται γαρ που ενιοι τα ομματα, εαν μη εν ὑδατι η εν τινι τοιουτῳ σκοπωνται την εικονα αυτου. τοιουτον τι και εγω διενοηθην, και εδεισα μη παντα-πασι την ψυχην τυφλωθειην, βλεπων προς τα πραγματα τοις ομμασι, και ἑκαστη των αισθησειων επιχειρων ἁπτεσθαι αυτων. εδοξε δη μοι χρηναι, εις τους λογους καταφυγοντα, εν εκειναις σκοπειν των οντων την αληθειαν.

konnten. Selbst die Möglichkeit einer Erkenntniß war dadurch problematisch geworden. Einige behaupteten, es lasse sich nichts untersuchen, weder das, was man wisse, noch was man nicht wisse; dieses sey unmöglich, jenes vergeblich [22]).

Aus diesen Bemerkungen läßt sich theils der Charakter seiner Philosophie, theils die Gesichtspuncte und Gegenstände seines Philosophirens im voraus erkennen. In sofern Plato nehmlich seine philosophischen Versuchen auf eine kritische Beurtheilung der vorhergehenden Versuche gründete, kam er auf die Idee eines Systems, welches der Vernunft in logischer Hinsicht genugthuend, und daher auf die Gesetze des Denkens gegründet wäre. Vorzüglich aber beschäftigte seinen Forschungsgeist die Untersuchung des Begriffs, des Gegenstandes und der Form der Philosophie, und die Möglichkeit des philosophischen Wissens überhaupt, als die Grundlage jeder Philosophie, ohne welche man nur auf gerathe wohl hinarbeitet. Er suchte sich durch diese Vorarbeiten den Weg zu einem System zu bahnen, welches das Wahre aller vorhergehenden vereinigte, und das in ihnen enthaltene Irrige verbannte, welches also sich von dem Empirismus entfernte, und ein reines ursprüngliches Wissen (Vernunfterkenntniß) gründete, ohne die Erfahrung zu bestreiten, vielmehr durch die Bestimmung der Grenzen beider Erkenntnißarten, beide in ihre Rechte einsetzte und vereinigte; ein System, welches nicht diesen oder jenen Zweig des menschlichen Wissens, sondern dasselbe in seinem ganzen Umfange umfaßte, und von einem Princip ausgehend, alle Erkenntniß, sowohl die theo-

22) Meno 4. B. S. 350. ὁρᾳς τουτον ὡς ερισιικον λογον καταγεις; ὡς ουκ αρα εστι ζητειν ανθρωπῳ ουτε ὁ οιδεν, ουτε ὁ μη οιδεν. ουτε γαρ αν γε ὁ οιδε ζητοι· οιδε γαρ. και ουδεν δει γε τῳ γε τοιουτῳ ζητησεως· ουτε ὁ μη οιδεν· ουδε γαρ οιδεν, ὁ, τι ζητησῃ.

theoretische als praktische gründete; ein System endlich, welches die Pflichten des Menschen, als Menschen, auf eine gründliche Weise darstellte, durch deren Befolgung das Beste des einzelnen Menschen und der bürgerlichen Gesellschaft vollkommen gesichert würde.

Durch diese Bemerkungen haben wir uns zugleich den Plan vorgezeichnet, nach welchem wir die Philosophie des Plato zu behandeln haben. Für das Erste müssen wir seine Untersuchungen über den Begriff von Philosophie und Wissenschaft darstellen, welche als Einleitung zu seiner Philosophie dienen, und wodurch er sich ein bleibendes Verdienst um die wissenschaftliche Cultur derselben erworben hat, welches ihm auch dann nicht abgesprochen werden wird, wenn gleich sein eignes System unter die nicht gelungenen Versuche zu rechnen wäre. Zweitens aber müssen wir auch sein System nach seinen Hauptsätzen kennen lernen.

Einleitung in die Philosophie.

Ueber den Begriff der Philosophie und der mit ihm in Verbindung stehenden Wissenschaft war bis auf Plato wenig, am wenigsten über den ersten gedacht worden. Nur erst, nachdem mehrere Denker philosophirt, und über einzelne Gegenstände ihre Nachforschungen bekannt gemacht hatten, konnte die Vernunft die Frage aufwerfen: was ist Philosophie, und was soll sie seyn? Ueber den Begriff der Wissenschaft und der Erkenntniß hatten schon mehrere Denker nachgeforscht, ohne ihn auf eine

völlig befriedigende Weise entwickeln zu können [23]). Diese Untersuchung war jetzt zum großen Bedürfniß geworden, da eine Menge Philosopheme und widersprechender Behauptungen über verschiedene Gegenstände eine Prüfung, der Streit zwischen Erfahrung und Vernunft eine Ausgleichung, und die immer höher steigende Vermehrung von Kenntnissen eine wissenschaftliche Absonderung nothwendig machte. Jetzt war auch eigentlich erst der Zeitpunct gekommen, wo man diese Untersuchung erwarten, und mit mehr Erfolg unternehmen konnte, da alle Geistesvermögen, vorzüglich die Vernunft, für welche dieses Geschäft gehört, gebildet und geübt waren.

Die Bestimmung des Begriffs der Philosophie greift aber in mehrere Untersuchungen ein, und ist in mehreren Bemerkungen enthalten, welche mühsam in seinen Schriften zusammen gesucht werden müssen. Sie ist das Resultat von der Untersuchung und Klassificirung der Erkenntniß-Vermögen und ihrer Gegenstände, von einer Klassificirung der mancherlei Arten von Kenntnissen und Wissenschaften, die in einander verwebt, und nicht wohl zu trennen sind, die wir aber der Deutlichkeit wegen besonders darstellen müssen.

I. Die Philosophie und Wissenschaft im strengsten Sinne (επιςημη) ist eine und dieselbe Sache [24]). Da es aber auch eine weitere Bedeutung von Wissen

23) Theaetet. S. 178. αρ' ω Θεαιτητε, νυν ουτω τη δε τη ημερα ειληφαμεν, ο παλαι και πολλοι των σοφων ζητουντες, πριν ευρειν κατεγγρασαν;

24) De Republica VII. 7. B. S. 165. 166. V. S. 58. 59. ταυτη τοινυν διαιρω χωρις μεν, ους νυν δη ελεγες Φιλοθεαμονες τε και Φιλοτεχνους και πρακτικους, και χωρις αυ περι ων ο λογος, ους μονους

senschaft nach dem gemeinen Sprachgebrauche giebt, (denn jene engere Bedeutung ist der philosophische Sprachgebrauch des Plato, nach welchem dieses Wort mehrere Arten von Wissenschaften unter sich begreift, und sich Plato auch nach dem letzten richtet, aber doch so, daß er schon gewisse Abtheilungen macht, so werden wir durch Verfolgung dieser am ersten auf seinen Begriff von der Philosophie kommen.

In der weitern Bedeutung also ist Wissenschaft (επιστημη) und Kunst (τεχνη) nicht unterschieden; sie ist ein Inbegriff von theoretischen oder praktischen Kenntnissen, welche sich auf einen Gegenstand beziehen. Sie erfodert 1) einen Gegenstand, womit sie sich beschäftiget, und von dem sie selbst verschieden ist. Der Gegenstand der Baukunst ist z. B. die Erbauung eines Hauses [25]). 2) Jede Kunst beabsichtiget einen Zweck, der auf etwas Gutes gerichtet ist, dieses mag nun entweder in der Vollkommenheit des Körpers oder der Seele bestehen [26]). 3) Jede Kunst und Wissenschaft muß Regeln enthalten, durch welche sie von dem, was sie über einen Gegenstand behauptet oder an ihm vornimmt, einen vernünftigen Grund angiebt. Dieses setzt Einsicht und Kenntniß der Natur ihres Gegenstandes voraus. Empirie und Schlendrian (εμπειρια, τριβη) d. h. ein Verfahren nach dunkeln Vorstellungen ohne deut-

νους αν τις ορθως προσειποι Φιλοσοφους — τουτου (του Φιλοσοφου) μεν την διανοιαν ὡς γιγνωσκοντος, γνωμην αν ορθως φαιμεν ειναι.

25) Charmides 5. B. S. 133. αλλα το δε σοι εχω δειξαι, τινος εστιν επιστημη εκαστη τουτων των επιστημων, ὁ τυγχανει ον αλλο αυτης της επιστημης.

26) Gorgias S. 11. 39.

liches Bewußtseyn von Regeln und Zwecken, kann damit nicht bestehen [27]).

Die Wissenschaften unterscheiden sich zuerst in Ansehung ihres Gegenstandes. Ihr Gegenstand ist entweder etwas Veränderliches und Vergängliches, wie z. B. alles ist, was in der Erfahrung vorkommt; dahin gehören die mechanischen Künste, die Musik, Medicin, Ackerbaukunst, Kriegswissenschaft, selbst die empirische Physik; oder etwas Bleibendes, Unveränderliches, Beharrliches (Nichtempirisches το αει κατα τα αυτα ωσαυτως εχον) [28]). Diejenigen Wissenschaften, welche einen empirischen Stoff enthalten, nennt er unreine (ακαθαρται); die übrigen aber, reine Wissenschaften (καθαραι) [29]). Der Gegenstand ist entweder was Sichtbares, das hervorgebracht wird, ein Werk (εργον) oder etwas Nichtanschauliches, von allem Körperlichen Verschiedenes [30]). Endlich ist der Gegenstand ents

27) Gorgias S. 41. εγω δε τεχνης ου καλω ὁ αν' ἡαλογον πραγμα. Vergl. S. 35. 37. 119. Philebus S. 299. το γ' ουν μετα ταυτ' εικαζειν λειποιτ' αν, και τας αισθησεις καταμελεταν εμπειρια και τινι τριβη, ταις της ζοχαστικης προσχρωμενους δυναμεσιν, ας πολλοι τεχνας επονομαζουσι, μελετη και πονω την ρωμην απειργασμενους.

28) Philebus S. 305. 306.

29) Philebus S. 299. εν δε ταις χειροτεχνικαις διανοηθωμεν πρωτα, ει το μεν επιστημης αυτων μαλλον εχομενον, το δε, ἡττον ενι· και δει τα μεν ὡς καθαρωτατα νομιζειν, τα δ' ὡς ακαθαρτοτατα.

30) Charmides S. 133.

entweder bloße Erkenntniß oder Wirklichmachung eines Objects (γνωσικαι, πρακτικαι)[31]). Zweitens, in Ansehung des Zwecks, welcher theils die Gewinnung und Bearbeitung derjenigen Dinge, welche zur Erhaltung und Bequemlichkeit des Lebens gehören, theils Unterricht und Erziehung der Jugend, theils endlich die Befriedigung der Bedürfnisse des Geistes, oder die Erkenntniß selbst ist[32]). Drittens, in Ansehung der Mittel, wodurch der Zweck erreicht wird. Diese sind entweder Handlungen, Handgriffe, oder Vorstellungen[33]). Viertens, in Ansehung der Subordination. Es giebt Haupt- und Hülfswissenschaften. Die letzten tragen zur Erreichung des Zwecks jener bei; jene bestimmen den Gebrauch und die Anwendung der letzten. Von der Art ist die Staatswissenschaft, welche alle Künste und Wissenschaften zur Erreichung des Staatszwecks anwendet. Und so läßt sich auch eine Wissenschaft denken, welche den Rang und Zweck aller übrigen bestimmt[34]). Fünftens, in Ansehung der Behandlung sind die Wissenschaften gemeine oder philosophische; in den letzten beruhet die Erkenntniß auf Gründen, in jenen herrscht bloß Mechanismus[35]).

31) Politicus 6. B. S. 7. Gorgiac. S. 11.

32) de Republica VII. S. 165. ἀι μεν αλλαι πασαι τεχναι η προς δοξας ανθρωπων και επιθυμιας εισιν, η προς γενεσεις τε και συνθεσεις, η και προς θεραπειαν των φυομενων τε και συντιθεμένων ἁπασαι τετραφαται· ἀι δε λοιπαι, ἀς του οντος τι εφαμεν επιλαμβανειν. Philebus S. 299.

33) Gorgias S. 11.

34) Politicus S. 103. 106.

35) Philebus S. 301. seq. αριθμητικην πρωτον αρ' ουκ αλλην μεν τινα, την των πολλων, φατεον, αλλην δ' αυ την των φιλοσοφουντων;

In engerer Bedeutung unterscheiden sich Künste von Wissenschaften dadurch, daß jene praktisch, d. h. den Zweck haben, ein Werk hervorzubringen, und entweder gar nicht oder nur im geringen Grade einer wissenschaftlichen Bearbeitung durch Anwendung der Mathematik empfänglich sind. Die Wissenschaften sind theoretisch, und ohne wissenschaftliche Form gar nichts [36]).

Die Wissenschaften, deren Zweck auf die Erkenntniß der Gegenstände gerichtet ist, unterscheidet Plato von den übrigen, und räumt ihnen einen viel höhern Rang in Ansehung der Gewißheit und Deutlichkeit ein. Er rechnet dahin besonders die mathematischen Wissenschaften und die Philosophie. Beide kommen darin überein, daß sie Producte des Denkvermögens sind, und ihr Gegenstand nicht das Empirische sondern Intellectuelle, nicht was wird und entsteht, sondern was ist (ov) ausmacht. Aber sie unterscheiden sich dadurch, daß die Philosophie eine Wissenschaft der Vernunft (νοησις) die Mathematik aber des reinen Verstandes (διανοια) ist [37]). Um diesen Unterschied vollkommen deutlich zu machen, müssen wir Platos Grundsätze von dem Erkenntnißvermögen und dessen Arten vorher entwickeln.

II. Ungeachtet die Unterscheidung zwischen dem sinnlichen und verständigen Erkenntnißvermögen jedem Menschen, der über sich selbst reflectirt, nahe genug zu liegen scheint, daß auch schon der gemeine Sprachgebrauch beides unterscheidet, so hat doch die bestimmte Grenzbestimmung zwischen beiden, wie sie der wissenschaftliche Gebrauch erfodert, mehr Schwierigkeit. Bis hieher war darin so viel als nichts geschehen, ungeach-

36) De Republ. VII. S. 165. 166.

37) de Republ. VII. S. 166.

geachtet sich die ältern Denker schon in zwei Parteien in die Sensualisten und Rationalisten getheilt hatten. Daher war es ein verdienstliches Unternehmen, daß Plato die Unterscheidungsmerkmale zwischen der Sinnlichkeit und dem Verstande zu entwickeln anfing, und wenn der erste Versuch dieser Art nicht gleich ganz gelingen konnte, so bahnte er doch den Weg zu tiefern Untersuchungen.

Von den Vorstellungen schließt Plato mit Recht auf das Vermögen zu Vorstellungen, und wenn er Vorstellungen und Wirkungen entdeckt, welche sich aus einem gemeinschaftlichen Vermögen nicht erklären lassen, so hält er sich berechtiget, verschiedne Vermögen anzunehmen. Um aber von dem Erkenntnißvermögen der Seele Erkenntniß zu erlangen, giebt es keinen andern Weg, als ihre Wirkungen zu studieren [38]).

Nun unterscheidet Plato die sinnlichen Vorstellungen von den Vorstellungen des Verstandes durch folgende Merkmale. Die sinnlichen Vorstellungen kommen bei den Menschen weit früher zum Vorschein, als Begriffe. Das Kind empfindet gleich nach der Geburt; die Spuren vom Denken zeigen sich viel später, bei einigen Menschen fast gar nicht. Auch hat der Mensch diese Art der Vorstellungen mit den Thieren gemein; Begriffe, Urtheile und Schlüsse, sind ein ausschließliches Eigenthum des Menschen [39]).

38) de Republ. V. S. 61. δυναμεως δ' εις εκειvo μονον βλεπω, εφ' ὠτε εξι και ὁ απεργαζεται, και ταυτη ἑκαστην αυτων δυναμιν εκαλεσα· και την μεν επι το αυτο τεταγμενην και το αυτο απεργαζομενην, την αυτην καλιω· την δε επι ἑτερῳ και ἑτερον απεργαζομενην, αλλην.

39) Theaetet. S. 143. συκουν τα μεν ευθυς γενομενοις παρεςι Φυσει αισθανεσθαι ανθρωποις τε και

Zweitens. Die sinnlichen Vorstellungen haben einen ganz andern Ursprung, als die Begriffe. Jene entstehen vermittelst der Organisation, durch die Sinnenorgane, und beziehen sich daher allezeit auf etwas außer der Seele befindliches, auf das Organ, z. B. die Farben auf das Auge, die Töne auf das Gehör. Ihr wirkliches Daseyn setzt allezeit die Einwirkung eines äußern Objects voraus, wobei sich die Seele leidend verhält. Daher sind diese Vorstellungen bloße Affectionen der Seele (παθη, παθηματα) [40]). Man kann hingegen für die Begriffe, Urtheile, kein bestimmtes Organ des Körpers aufweisen, welches zu ihrer Hervorbringung mitwirkte, wie bei jener; man schreibt sie daher der Seele unmittelbar zu. Die Seele ist der einzige Grund derselben [41]).

Drittens. Durch die Sinne stellen wir uns das Individuelle, Einzelne, Besondere, durch den Verstand aber das Gemeinsame und Allgemeine vor; durch die Sinne stellen wir uns Etwas verworren und in concreto, durch den Verstand

και θηριοις, ὁσα δια του σωματος παθηματα επι την ψυχην τεινει· τα δε περι τουτων αυαλογισματα προς τε ουσιαν και ωφελειαν, μογις και εν χρονῳ, δια πολλων πραγματων και παιδειας παραγιγνεται, ὁις αν και παραγιγνηται.

40) Theaetet. S. 139 140. θερμα και ξηρα και κουφα και γλυκεα, δι' ὡν αισθανη, αρα ου του σωματος ἑκαστα τιθης; S. 128. Phileb. S. 265.

41) Theaetet. S. 142. μοι δοκει την αρχην ουδ' ειναι τοιουτον ουδεν τουτοις οργανον ἰδιον, ὡσπερ ἑκεινοις, αλλ' αυτη δι' ἁυτης ἡ ψυχη τα κοινα φαινεται περι παντων επισκοπειν.

ſtand deutlich und in abſtracto vor. Wenn wir einen Gegenſtand anſchauen, ſo ſtellen wir uns nicht beſonders vor, daß er groß oder klein iſt; dieſes geſchiehet erſt durch den Verſtand, der die Vorſtellungen von Groß und Klein unterſcheidet, und ſich dadurch eine abſtrakte Vorſtellung von beiden bildet [42]).

Viertens. Daß nun dieſe Vorſtellungen nicht aus einer gemeinſchaftlichen Quelle entſpringen, läßt ſich daraus erkennen. Durch jeden Sinn erhalten wir nur eine beſtimmte Art von Vorſtellungen, durch das Auge, Geſichtsvorſtellungen, durch das Gehör, Gehörvorſtellungen. Es iſt nicht möglich, dasjenige, was wir durch den Gehörſinn empfinden, durch den Geſichtsſinn zu empfinden, und umgekehrt. Nun denkt man aber doch über beiderlei Gegenſtände, legt ihnen gemeinſchaftliche Prädicate bei, z. B. daß Farbe und Schall, beides etwas Wirkliches, jedes von dem andern verſchieden und mit ſich ſelbſt gleichartig; daß jedes ein, beide zwei Objecte ſind. Man unterſucht ferner, ob beide ähnlich oder unähnlich ſind. Durch welches Organ ſollen dieſe Vorſtellungen in die Seele kommen? Weder durch das Organ des Gehörs und Geſichts, noch durch ein anderes.

42) de Republica VII. S. 147. μεγα μεν ἡ ὀψις και σμικρον ἑωρα, Φαμεν, αλλ' ου κεχωρισμενον, αλλα συγκεχυμενον τι — δια δε την τουτου σαφηνειαν, μεγα αυ και σμικρον ἡ νοησις ηναγκασθη ἰδειν, ου συγκεχυμενα αλλα διωρισμενα, τουναντιον ἡ εκεινη. Phaedo S. 147. 148. Theaetet. S. 141. ἡ δε δια τινος δυναμις το τ' επι πασι κοινον και το επι τουτοις δηλοι σοι, ᾧ το εστιν επονομαζεις και το ουκ εστιν. — τουτοις πασι ποια αποδωσεις οργανα, δι' ὧν αισθανεται ἡμων το αισθανομενον ἑκαστα;

Sie müssen also eine andere Quelle, nehmlich die Seele selbst haben [43]).

Fünftens. Was aber für den Plato ein Hauptgrund zur Unterscheidung der Sinnlichkeit und des Verstandesvermögens war, war die Bemerkung, daß sich mathematische Erkenntnisse aus dem Bewußtseyn jedes Menschen entwickeln lassen, ohne daß ihm je ein Unterricht ertheilt worden. Ein Versuch der Art, welcher den Lehrsatz von der Verdoppelung eines Quadrats betrifft, findet sich in dem Meno [44]). Es wäre aber nicht möglich, durch geschickte Fragen solche Urtheile über diese Gegenstände hervor zu locken, wenn die Begriffe davon in die Seele von Außen, durch Erfahrung und Unterricht kämen, sie müssen vielmehr ursprünglich schon in der Seele liegen [45]). Und dazu kömmt noch dieses, daß die Erfahrung keine, diesen Begriffen vollkommen entsprechende Gegenstände giebt. Wir können zwar einen Zirkel zeichnen; aber es ist nicht möglich ihn so zu zeichnen, daß alle Puncte der Peripherie gleich weit von dem Mittelpunct entfernt sind, daß sich nicht hier und da ein Theil der Cirkellinie sich der geraden Linie nähern sollte. Der gezeichnete, gedrechselte, überhaupt der in der Erfahrung gegebene Cirkel wird verändert, verwischt, vernichtet; welches alles den Cirkel in

43) Theaetet. S. 140. 141.

44) Meno 4. B. S. 352. ff.

45) Phaedo 1. B. S. 165. 166. ὁτι ερωτωμενοι ὁι ανθρωποι, εαν τις καλως ερωτα, αυτοι λεγουσιν παντα ἡ εχει. και τοι ει μη ετυγχανεν αυτοις επιστημη ενουσα και ορθος λογος, ουκ αν ὁιοι τ' ησαν τουτο ποιειν· επειτα εαν τις επι τα διαγραμματα αγη, ἡ αλλο τι των τοιουτων, ενταυθα σαφεστατα κατηγορει, ὁτι τουτο ὁυτως εχει. Meno S. 356. 359.

in der Vorstellung nicht trifft, zum Beweise, daß er von dem in der Erfahrung gegebenen ganz verschieden ist [46]).

Sechstens. Es giebt endlich Begriffe, denen gar kein Gegenstand in der Erfahrung entspricht, und die dennoch eine solche Nothwendigkeit bei sich führen, daß sich kein Mensch von einiger Bildung derselben enthalten kann. Von der Art sind die Erkenntnisse von dem, was recht, gut und schön ist, welche für den Menschen das größte Interesse haben. Zwar legen wir dieses Prädikat auch Objecten der Erfahrung bei; aber welche Handlung kann z. B. gerecht genannt werden, welche nicht nach andern Rücksichten unter andern Verhältnissen für das Gegentheil könnte gehalten werden? Es würde gar kein sicheres und festes Urtheil über diese Gegenstände geben, wenn wir keine andere Begriffe davon hätten, als welche wir aus der Erfahrung, die selbst so schwankend und unbeständig ist, nähmen, und wir müßten auf den Anspruch von Erkenntniß Verzicht thun [47]). Allein wir

46) Epistola VII. S. 132. κυκλος εκαστος των εν ταις πραξεσι γραφομενων η και τορνευθεντων μεσος του εναντιου εστι τω πεμπτω. του γαρ ευθεος εφαπτεται παντη· αυτος δε φαμεν ὁ κυκλος ουτε τι σμικροτερον ουτε μειζον της εναντιας εχει εν αὑτω φυσεως. S. 131. τριτον δε το ζωγραφουμενον τε και εξαλειφομενον και τορνευομενον και απολλυμενον. ὡν αυτος ὁ κυκλος, ὁν περι παντ' εστι ταυτα, ουδεν πασχει τουτων, ὡς ἑτερον ον.

47) Politicus 6. B. S. 64. τοις δ' αυ μεγιστοις ουσι και τιμιωτατοις ουκ εστιν ειδωλον ουδεν προς τους ανθρωπους ειργασμενον εναργως, ου δειχθεντος, την του πυνθανομενου ψυχην ὁ βουλομενος αποπληρωσαι, προς των αισθησεων τινα προσαρμοττων, ικανως

urtheilen darüber mit solcher Zuversicht, die uns nur das Bewußtseyn der Realität dieser Gegenstände gewähren kann; wir beziehen alle empirische Urtheile auf einen Begriff, der gleichsam die unveränderliche Richtschnur aller Urtheile ist, und setzen dabei die Einheit eines jeden dieser Objecte voraus, wie es nirgends angetroffen wird, daß es nothwendig Begriffe (Ideen) geben muß, die nicht ihren Ursprung in der Erfahrung, sondern in dem Wesen der Seele selbst haben [47 b]).

Auf diese Thatsachen gründete Plato seine Theorie von dem Erkenntnißvermögen, indem er das sinnliche Vorstellungsvermögen, das Denkvermögen, und in diesem wieder den Verstand und Vernunft unterschied.

Das sinnliche Verstellungsvermögen ist das Vermögen der Seele vermöge der Sinnorgane durch Einwirkung der Gegenstände zu Vorstellungen zu gelangen [48]). Er unterscheidet dieses Vermögen

νως πληρωσει. De Republica V. S. 64. 65. VII. S. 167. ὁς αν μη εχῃ διοριτασθαι τῳ λογῳ απο των αλλων παντων ελεγχων διεξιων, μη κατα δοξαν αλλα κατ' ουσιαν προθυμουμενος ελεγχειν, ἐν πασι τουτοις απτωτι τῳ λογῳ διαπορευηται, ουτε αυτο το αγαθον ουδεν φησεις ειδεναι τον ὁυτως εχοντα, ουτε αλλο αγαθον ουθεν; αλλ' ει πῃ ειδωλου τινος εφαπτεται, δοξῃ ουκ επιστημῃ εφαπτεσθαι;

47 b) De Republica VI. S. 113. Epinomis S. 238.

48) Philebus. S. 255. τῳ δε εν ἑνει παθει την ψυχην και το σωμα κοινῃ γιγνομενον, κοινῃ και κινεισθαι, ταυτην δ' αυτην κινησιν ονομαζων αισθησιν, ουκ απο τροπου φθεγγοι αν.

gen von der Wirkung der Organe, ob es gleich von diesen mit abhängig ist. Denn wir empfinden nicht mit den einzelnen Organen, sondern durch sie; das heißt, die Organe stellen nichts vor, sondern sie geben nur der Seele Eindrücke als den Stoff zu Vorstellungen. Natürlich mußte er sich nun ein Vermögen der Seele denken, welches alle diese Eindrücke aufnimmt, weil sonst keine Einheit des Bewußtseyns möglich wäre [49]). Die äußern Objecte, welche die Seele afficiren, schreiben gleichsam in die Seele gewisse Züge, welche die Seele aufnimmt, durch das Gedächtniß aufbewahret, und durch die Einbildungskraft (welche Plato sinnbildlich den Maler und Kopisten der Seele nennt) wieder hervorruft und nachbildet [50]).

Die Vorstellungen, welche auf diese Art entstehen, beziehen sich auf Gegenstände, welche in beständigem Wechsel der Veränderung sind. Die Bestimmungen, welche wir an ihnen wahrnehmen, sind in einem beständigen Flusse; sie entstehen und verschwinden wieder. Eben so vergänglich sind die Objecte, an welchen sie wahrgenommen werden. Da es also in der Sinnenwelt

49) Theaetet. S. 139. δεινον γαρ που, ει πολλαι τινες εν ἡμιν, ὡσπερ εν δουρειοις ἱπποις, αισθησεις εγκαθηνται, αλλα μη εις μιαν τινα ιδεαν, ειτε ψυχην, ειτε ὁ δει καλειν, παντα ταυτα ξυντεινει· ἡ δια τουτων ὁιον οργανων αισθανομεθα ὁσα αισθητα.

50) Philebus S. 265. ἡ μνημη ταις αισθησεσι ξυμπιπτουσα εις ταυτον, κακεινα ἁ περι ταυτα εξι τα παθηματα φαινονται μη σχεδον ὁιον γραφειν ἡμων εν ταις ψυχαις τοτε λογους — αποδεχου δη και — ζωγραφον, ὁς μετα τον γραμματιστην, των λεγομενων εικονας εν τη ψυχη τουτων γραφει. S. 255. 266.

welt nichts Festes, Beharrliches und Unveränderliches giebt, so läßt sich kein Gegenstand definiren, noch die Summe seiner Merkmale innerhalb dessen Grenzen bestimmen, und es ist keine Wissenschaft davon möglich, insofern diese Erkenntniß des Unveränderlichen und Nothwendigen ist [51]).

Das Eigenthümliche des Denkvermögens besteht in dem Urtheilen und Schlüßen (συλλογιζεσθαι oder συλλογισμος, αναλογισμα), oder in dem Verbinden der Begriffe, welche den Stoff dieses Wirkens ausmachen [52]). Das Denken ist nehmlich eine Art von innern Sprechen der Seele mit sich selbst: sie fragt sich, was ein Ding sey, sie betrachtet es, und beantwortet sich ihre Frage bald mit Ja, bald mit Nein. Insofern dieses nun in dem Innern der Seele zugeht, ohne Worte zu Hülfe zu nehmen, heißt diese Thätigkeit der Seele denken (διανοεισθαι) und das Product derselben ist das Urtheil (δοξα), welches entweder bejahend oder verneinend ist (φασις, αποφασις) und aus Verbindung der Be-

51) Aristoteles Metaphysicor. XII. c. 4 Cratylus S. 346. αλλα μην ουδ' αν γνωσθειη γε ὑπ' ουδενος. ἁμα γαρ αν επιοντος του γνωσομενου, αλλο και αλλοιον γιγνοιτο. ὡσε ουκ αν γνωσθειη ετι ὁποιον γε τι εσιν, η πως εχον. γνωσις δε δηπου ουδεμια γιγνωσκει ὁ γιγνωσκει μηδαμως εχον. Timaeus 9. B. S. 301. 302.

52) Thaetet. S. 141. ἐν μεν αρα τοις παθημασιν ουκ ενι επιστημη, εν δη τῳ περι εκεινων συλλογισμῳ. ουσιας γαρ και αληθειας ενταυθα μεν, ὡς εοικε, δυνατον ἁψασθαι, εκει δε αδυνατον. Vergl. S. 145.

Begriffe beſteht (συμπλοκη, συνθεσις) ſo wie eine Rede eine Verbindung von Nenn- und Zeitwörtern iſt [53]).

Zu dem Denken gehören Begriffe, welche die Denkkraft theils durch Abſonderung und Zuſammenfaſſung des Gemeinſamen und Aehnlichen bildet, indem ſie eine Vorſtellung mit der andern vergleicht, ſie iſolirt, und von allem Zufälligen trennt. Sie gelangt auf dieſe Weiſe zu abſtracten Begriffen, ohne welche kein deutliches Denken möglich iſt [54]). Theils ſind die Begriffe der Denkkraft ſchon durch ihre Natur mitgegeben. Hierdurch unterſcheidet Plato gewiſſermaaßen zuerſt empiriſche und reine Begriffe, welche letzten er wiederum in die Verſtandesbegriffe (mathematiſche) und Vernunftbegriffe oder Ideen eintheilte.

Das Denken iſt nun überhaupt das Verfahren mit Begriffen. Dieſes iſt aber doppelt. Man gehet nehmlich entweder nicht über Begriffe hinaus, ſondern entwickelt nur

53) Theaetet. S. 151. το δε διανοεισθαι αρ' ὁπερ εγω, καλεις; — λογος, ὁν αυτη προς αυτην ἡ ψυχη διεξερχεται, περι ὡν αν σκοπη. — τουτο γαρ μοι ινδαλλεται, διανοουμενη ουκ αλλο τι ἡ διαλεγεσθαι, αυτη ἑαυτην ερωτωσα και αποκρινομενη, και φασκουσα, και ου φασκουσα. ὁταν δε ὁρισασα, ειτε βραδυτερον, ειτε ὀξυτερον επαϊξασα, το αυτο ηδη φη και μη διςαζη, δοξαν ταυτην τιθεμεν αυτης. Vergl. Sophiſta S. 295. 296. λογος iſt συνθεσις εκ τε ρηματων γιγνομενη και ονοματων. — ουκουν διανοια μεν και λογος ταυτον· πλην ὁ μεν εντος της ψυχης προς αυτην διαλογος ανευ φωνης γιγνομενος, τουτ' αυτο ἡμιν επωνομασθη διανοια.

54) De Republ. IX. S. 260. VII. S. 147. de Legib. XII. 9. B. S. 223. Phaedrus 10. B. S. 326. Sophiſta S. 275.

nur diese, ziehet Folgerungen daraus, und verbindet diese nach gewissen Regeln; oder man gehet über die Begriffe hinaus, forschet nach dem Grunde derselben, bis man an dasjenige kommt, was nichts weiter voraussetzt, das letzte Unbedingte, Absolute. Jenes ist Verstandeserkenntniß (διανοια); dieses Vernunftwissenschaft oder Wissenschaft in dem strengsten Sinne (επιστημη). Der Charakter der Vernunft ist also die absolute Einheit und das systematische Verfahren. Sie gehet entweder von Principien aus, und ordnet ihnen das Ganze der Erkenntniß unter, oder sie gehet von den gegebenen Erkenntnißen aus, und sucht deren letzte Principien zu finden [55]).

So weit war also Plato in der Erörterung des Erkenntnißvermögens gekommen, daß er das Empirische und Nichtempirische unterschied, daß er Kenntniße bemerkte, welche einen höhern Ursprung haben als die Erfahrung, und zwei Arten der Erkenntniß, die empirische und transcendentale annahm, welche letzte er in zwei Unterarten, die mathematische und die intellektuelle oder reinphilosophische unterschied. Da die mathematischen und die Begriffe der reinen Vernunft nicht empirisch erklärt werden können, so fand Plato keinen

ans

55) De Republ. VI. S. 122. σκοπει δη αυ και την του νοητου τομην ἡ τμητεον. — ἡ το μεν αυτου τοις τοτε τμηθεισιν ὡς εικοσι χρωμενη, ζητειν αναγκαζεται εξ ὑποθεσεων, ουκ επ' αρχην πορευομενη, αλλ' επι τελευτην· το δ' αυ ἑτερον το επ' αρχην ανυποθετον εξ ὑποθεσεως ιουσα, και ανευ των περι εκεινο εικονων αυτοις ειδεσι δι' αυτων την μεθοδον ποιουμενη. Vergl. S. 124. 125. und VI. S. 165. 166. Aristot. Ethicor. ad Nicomach. I. c. 4.

andern Ausweg, als sie für dem Verstande und der Vernunft angeborne, oder in dem Wesen derselben enthaltene Begriffe zu halten. Hier ist der Grenzpunct, welcher das Platonische und Aristotelische System scheidet, wie wir hernach sehen werden.

Es ist schon hieraus klar, daß Verstand und Vernunft bei dem Plato in doppelter Bedeutung vorkommen musse. Einmal als Behälter oder Inbegriff jener Begriffe. In dieser Bedeutung ist Verstand und Vernunft ein leidendes Vermögen. Zweitens als thätige Kraft des Denkens, welche sich in dem Verbinden und Trennen, und der Zusammensetzung und Unterordnung der Vorstellungen, sowohl der empirischen als nichtempirischen äußert. Das Gesetz derselben ist Unveränderlichkeit, Einheit des Wirkens, und systematische Einheit des zu Verbindenden. Das Ziel, worauf die Denkkraft hinarbeitet, ist die Einheit des Erkenntnisses, das Absolute; dieses findet aber die Vernunft in sich selbst (in dem leidenden Vermögen), in den Ideen, welche das Wesen der Vernunft ausmachen [56]).

Schon hieraus mußte dem Plato der Primat der Vernunft einleuchten, denn sie allein gehet auf das Unbe-

56) Parmenides 10. B. S. 83. αλλα μη των ειδων εκαστον τουτων η νοημα και ουδαμου αυτω προσηκη εγγινεσθαι αλλοθι η εν ψυχη. Verglichen Aristoteles Physicor. III. c. 4. und Sophista S. 261. Sophista S. 266. και μην, εαν αυ φερομενα και κινουμενα παντ' ειναι συγχωρωμεν, και τουτω τω λογω ταυτον τουτο εκ των ονταν εξαιρησομεν — πως; — το κατα ταυτα και ωσαυτως και περι το αυτο δοκει σοι χωρις στασεως γενεσθαι ποτ' αν; — ουδαμως — τι δ' ανευ τουτων νουν καθορας ονται, η γενομενον αν και ὁπουουν; Philebus S. 217.

bedingte und Absolute, sie allein erkennt die reine Wahrheit und das Wesen der Dinge; sie allein schreibt dem Menschen das höchste Gesetz für sein Thun und Lassen vor, und übt über alle Kräfte der Seele eine Art von königlicher, absolut gebietender Gewalt aus. Sie ist das höchste theoretische und praktische Vermögen des Menschen. Denn insofern sie die Totalität der Dinge nach ihrem Wesen erkennet, ist sie auch allein im Stande, Vorschriften zu geben, welche sich nicht auf dieses oder jenes Individuum, auf besondere Verhältnisse, Umstände und Zwecke des Menschen beziehen, sondern allgemein und unbedingt für alle Menschen gelten [57]).

Nach diesen Bemerkungen können wir Platos Gedanken von dem Begriff, Zweck, Eintheilung und erstem Grundsatz der Philosophie mit größerer Verständlichkeit darstellen, weil sie die Frucht von seiner Erörterung des Denkvermögens sind.

Die Philosophie ist die Wissenschaft des Absoluten, dessen, was schlechthin ist, und des dadurch Bedingten [58]). In dieser Erklärung kommt alles auf die Bestimmung des Begriffs, Wissenschaft, und des Absoluten, als des Gegenstandes der Philosophie, an.

I. Wissenschaft. Dieser Begriff war ein Gegenstand, welchen Plato mit äußerstem Interesse behandelte. Davon zeugen alle seine Schriften. Mit Recht wid-

57) Alcibiades I. S. 93. 94. de legib. I. 8. B. S. 44. 45. III. S. 132.

58) Definitiones 11. B. S. 295. Φιλοσοφια της των οντων αει επιστημης ορεξις (επιστημη) θεωρητικη του αληθους πως αληθες. Vergl. de Republ. VI. S. 69. V. S. 62. επιστημη μεν γε που επι τω οντι, το ον γνωναι ως εχει.

widmete ihm Plato ſein ganzes Nachdenken, weil er theils noch ſo wenig erörtert, theils, weil er wirklich das Fundament ſeines ganzen Syſtems ausmachte. Unſtreitig würde er aber mit mehr Erfolg und Gewinn dieſen Begriff entwickelt haben, wenn nicht das griechiſche Wort, welches jenen Begriff bezeichnet, επιςαςθαι und επιςημη eine Zweideutigkeit enthielte, indem es ſowohl Erkennen als Wiſſen, inſofern dieſes bloß in dem Bewußtſeyn der Abhängigkeit der Urtheile von andern beſtehet, bedeutet. Die letzte Bedeutung intereſſirte ihn vorzüglich; aber unvermerkt ſchob ſich ſeinen Beſtimmungen immer auch die erſte Bedeutung mit unter.

Zuerſt beſtimmt Plato, was Wiſſenſchaft nicht iſt, wodurch zwar der eigentliche Begriff noch nicht gefunden iſt, aber doch der Weg, ihn zu finden, geöfnet wird. Das Wiſſen iſt 1) kein Empfinden und Anſchauen (αισθανεσθαι). Zwar ſind dieſe Vorſtellungen und Gefühle, inſofern ſie auf einen geſchehenen Eindruck beruhen, für das Subject, welches ſie hat, ſubjectiv gültig, und die daraus gebildeten Urtheile haben alſo ſubjective Wahrheit; allein eben deswegen gewähren ſie kein Wiſſen. Die Gegenſtände der Sinnlichkeit ſind veränderlich, das Wiſſen aber gehet auf etwas Unveränderliches und Nothwendiges, welches von Jedermann dafür erkannt wird. Die Verſchiedenheit der Meinungen und Vorſtellungen iſt daher ein Zeichen von dem Mangel des Wiſſens [59]). 2) Das Wiſſen iſt auch kein Urtheilen. Denn die Urtheile können wahr und falſch ſeyn. Wiſſen aber erfodert allezeit wahre Urtheile. Dann ſetzt man auch ſchon ein Kriterium von der Wahrheit voraus, welches einer der ſchwierigſten Puncte in der Philoſophie iſt, und erſt durch den Begriff der Wiſſenſchaft ausgemittelt werden muß. Daß aber ein wahres Urtheil noch nicht hinlänglich iſt zur

59) Theaet. S. 68. 135. Cratyl. S. 345. 346.

Erkenntniß und Wissenschaft, erhellet daraus, daß man über Thatsachen, die man nicht gesehen, richtig urtheilen kann. Alles dieses sind bloß Meinungen, welche keinen Anspruch auf das Wissen machen können, zumal da diese eben so schwankend und veränderlich sind, als die sinnlichen Vorstellungen. Denn dem Gegenstande des Meinens kann man eben so wenig ein bestimmtes Prädicat beilegen als absprechen; man kann eben so wenig sagen es ist, als es ist nicht; es kommt ihm beides aber nicht absolut zu [60]). Diese Erklärung ist indessen nicht ganz falsch, sondern nur mangelhaft. Das Wissen erfordert allerdings Urtheile aber auch noch etwas Mehreres, nehmlich Gründe.

Das Wissen erfodert Urtheile aus Gründen, durch welche bestimmt wird, was einem Gegenstande zukommt oder nicht zukommt, wodurch also ihre Wahrheit oder Falschheit bestimmt wird. Durch den Grund wird das Urtheil fixirt. Ein Urtheil unter einen Grund subsumiren ist eine Handlung der Vernunft; und da diese nach absoluter Einheit strebt, und die Principien alles Wissens in sich selbst enthält, so ist das reine Wissen und Erkennen eine Handlung der Vernunft, es ist mit einem Worte das Zergliedern der höchsten Begriffe in ihre Merkmale und Arten, und die Herleitung des dadurch bestimmten Besondern [61]).

II.

60) Theaetet. S. 145. 146-166. 174. 175. de Republica V. S. 63. Meno S. 385.

61) Meno S. 385. και γαρ αι δοξαι αι αληθεις, οσον αν χρονον παραμενωσι, καλον το χρημα, και παντα τα αγαθα εργαζονται· πολυν δε χρονον ουκ εθελουσι παραμενειν αλλα δραπετευουσι εκ της ψυχης του ανθρωπου· ωςε ου πολλου αξιαι εισιν, εως αν τις αυτας δησῃ αιτιας λογισμῳ. τουτο δ' εστι — αναμνησις — επειδαν δε δεθωσι πρωτον μεν επιστημαι γιγνονται, επειτα μο-

II. Gegenstand der Philosophie ist das Allgemeine. Sie untersucht nicht, was dieses oder jenes Individuum von Mensch, sondern was der Mensch überhaupt ist, und was ihm vermöge seiner Natur zu thun und zu leiden zukommt. Sie untersucht nicht, was in einzelnen Fällen recht oder unrecht ist, sondern was überhaupt Recht und Unrecht ist, und durch welche Merkmale sich beides von einander und von andern Dingen unterscheidet. Ob dieser oder jener Mensch glückselig ist, gehet ihr nichts an, aber die Untersuchung über die menschliche Glückseligkeit überhaupt, worin sie besteht, und wie sie erlangt wird [62]). Dieses Allgemeine ist nun kein Gegenstand der

νιμοι. και δια ταυτα δη τιμιωτεραν επιστημη ορθης δοξης εστι· και διαφερει δεσμω επιστημη ορθης δοξης, Sophista S. 274. 275. de Republica VI. S. 165. 166. Die Vernunft wird το φιλοσοφον genannt. de Republ. IX. S. 270. 258. 259.

62) Theaetet. S. 117. τω γαρ οντι τον τοιουτον (εν φιλοσοφια διαγοντα) ὁ μεν πλησιον και ὁ γειτων λεληθεν, ου μονον, ὁ τι πραττει, αλλ' ολιγω και ει ανθρωπος εστιν, η τι αλλο θρεμμα· τι δε ποτ' εστιν ανθρωπος, και τι τη τοιαυτη φυσει προσηκει διαφορον των αλλων ποιειν η πασχειν, ζητει τε και πραγματ' εχει διερευνωμενος. S. 119. ὁταν δε γε τινα αυτον, ω φιλε, ελκυση ανω, και εθελησῃ τις αυτων εκβηναι εκ τε τι εγω σε αδικω, η συ εμε, εις σκεψιν αυτης δικαιοσυνης τε και αδικιας, τι τε ἑκατερον αυτοιν, και τι παντων η αλληλων διαφερετον, η εκ τε ει βασιλευς ευδαιμων, κεκτημενος τ' ου πολυ χρυσιον, εις βασιλειας περι και ανθρωπινης ὁλως ευδαιμονιας και αθλιοτητος επισκεψιν

ποιω

Anschauung, sondern bloß des Denkens. Daher nennt es Plato das Unkörperliche (ασωματον) Nichtsinnliche (ασιδη, αορατα) [63]). Insofern dieses Allgemeine die Bedingung ist, unter welcher alles, was ist, gedacht werden kann, ist es das Wesen der Dinge (το ον, ἡ ουσια), und weil es auf keine Zeit beschränkt ist, unveränderlich und nothwendig [64]). Gegenstand der Philosophie ist endlich, die intelligible Welt, der Zusammenhang aller Wesen, insofern sie durch die Vernunft gedacht wird [65]).

III. Da der Gegenstand der Philosophie das Denkbare ist, so besteht das Mittel, diese Erkenntniß zu erlangen

ποιω τε τινε εξον, και τινα τυπον ανθρωπε φυσει προσηκει το μεν κτησασθαι αυτοιν το δε αποφυγειν. -- S. 141.

63) Phaedo S. 179. 180. των δε κατα ταυτα εχοντων κκ εξιν ὁτῳ ποτ' αν αλλῳ επιλαβοιο η τῳ της διανοιας λογισμῳ; αλλ' εξιν αειδη τα τοιαυτα και εχ ὁρατα. Politicus S. 64. 65. Timaeus S. 348.

64) De Republica VI. S. 73. θεωρια παντος χρονε, πασης δε ουσιας. Phaedo S. 178. Theaetet. S. 143. εν μεν αρα τοις παθημασιν κκ ενι επιστημη, εν δε τῳ περι εκεινων συλλογισμῳ. ουσιας γαρ και αληθειας εντευθεν μεν, ὡς εοικε, δυνατον ἁψασθαι, εκει δε αδυνατον.

65) De Republica VI. S. 73. εναντιωτατον γαρ πε σωικρολογια ψυχῃ μελλουσῃ τε ὁλε και παντος αει επορευεσθαι θειε τε και ανθρωπινε.

gen, einzig und allein in dem Denken. So wie es einer reinen Wiſſenſchaft zukommt, verfährt ſie bloß allein mit Begriffen, die von allen Anſchauungen abgezogen ſind [66]).

IV. Der Grundſatz alles Philoſophirens iſt der Satz des Widerſpruchs und des Grundes. Es iſt ein Geſetz der Vernunft, von Bedingung zu Bedingung aufzuſteigen, bis ſie das Abſolute, was ſchlechthin iſt, und nichts weiter vorausſetzt, erkannt hat, und auf dieſe Weiſe die Sphäre des menſchlichen Wiſſens zu vollenden [67]). Ein anderes Geſetz des Denkens iſt die Einheit und Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt. Die Vernunft arbeitet

66) De Republica VI. S. 122. αυτοις ειδεσι δι' αυτων την μεθοδον ποιουμενη. Dieſes iſt auch der Sinn des ſo oft vorkommenden Ausdrucks, die Seele betrachtet durch ſich ſelbſt. z. B. Theaetet. S. 142. αλλ' αυτη δι' αὑτης ἡ ψυχη τα κοινα μοι φαινεται περι παντων επισκοπειν. Phaedo S. 148. 149.

67) De Republica VI. S. 122. (Anmerk. 55). Vergliche 125. VII. S. 133. 135. 136. 162. καλον ἐτος ηδη αυτος εστιν, ὁ νομος ὁ το διαλεγεσθαι περαινων· ὁν και ονται νοητον μιμοιτ' αν ἡ της ὀψεως δυναμις, ἡν ελεγομεν προς αυτα ηδη τα ζωα επιχειρειν αποβλεπειν, και προς αυτα αστρα τε και τελευταιον δη προς αυτον τον ἡλιον. ἐτω και ὁταν τις τῳ διαλεγεσθαι επιχειρῃ, ανευ παντων των αισθησεων, δια τε λογου επ' αυτο ὁ εστιν ἑκαστον ὁρμᾳν, και εαν μη αποστῃ, πριν αν αυτο ὁ εστιν αγαθον αυτῃ νοησει λαβῃ, τοτε δη επ' αυτῳ γιγνεται τῳ του νοητου τελει. Phaedo S. 230.

let also dahin, alle Erkenntnisse in ein System zu vereinigen, welches in sich einstimmig ist, und allen Widerspruch ausschließt [63].

So wenig dieser Begriff völlig bestimmt und erschöpfend ist, so ist doch auch das Verdienst des Plato um die Philosophie durch seine Entwickelung nicht zu verkennen. Denn er gründet sich auf eine, wenn gleich nicht vollendete, doch scharfsinnige Erörterung des Erkenntnißvermögens und Unterscheidung des Denkvermögens von der Sinnlichkeit. 1) Er unterscheidet die Philosophie von allen empirischen Kenntnissen, 2) selbst von den mathematischen Wissenschaften, welche es bloß mit Verstandesbegriffen zu thun haben. Nach seiner Bestimmung machen Ideen oder Vernunftbegriffe das eigentliche Gebiet der Philosophie aus. Er erkennet in der wissenschaftlichen Form den eigenthümlichen Charakter der Philosophie.

Durch alles dieses ist für das erste der Stoff und die Form der Philosophie bestimmt, und ein besonderes Gebiet des menschlichen Wissens bezeichnet, welches durch das fortgesetzte Forschen der nachfolgenden Denker immer mehr angebauet werden konnte.

Unstreitig hätte Plato noch weit schärfer den Begriff und das Gebiet der Philosophie bestimmen können, wenn er theils das Denkvermögen hätte einer Kritik unterwerfen, theils die empirischen und reinen Erkenntnisse nach einem bestimmten

63) Phaedo S. 226. ἀλλ' ἂν δή ταυτή γε ὥρμησα, καὶ ὑποθέμενος ἑκάστοτε λόγον, ὃν ἂν κρίνω ἐρρωμενέστατον εἶναι, ἃ μέν ἂν μοι δοκῇ τούτῳ συμφωνεῖν, τίθημι ὡς ἀληθῆ ὄντα καὶ περὶ αἰτίας καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἁπάντων· ἃ δ' ἂν μή, ὡς οὐκ ἀληθῆ. de Legib. III. S. 132. πῶς γὰρ ἄν, ἄνευ ξυμφωνίας γένοιτ' ἂν φρονήσεως καὶ τοῦ ὁμολογουμενωτάτου βίου, ἄνευ ἐκείνων.

stimmten Kriterium scheiden können. Er würde dann die empirischen und reinen Vernunftbegriffe, die materielle und formelle Gültigkeit des Vernunftgebrauchs unterschieden, und dann nicht so schlechthin die Vernunft für das Erkenntnißvermögen gehalten haben. Allein die Kritik des Denkvermögens kann ihrer Natur nach nur die Folge der höchsten Ausbildung der Vernunft seyn, und muß die Erörterung des Erkenntnißvermögens nicht beginnen sondern beschließen. Aus eben dem Grunde war auch die Scheidung des reinen Intellectuellen von allem Empirischen noch nicht möglich. Die Merkmale, wodurch er die nichtempirischen Begriffe zu bestimmen sucht, nehmlich das Gemeinsame τὸ κοινὸν) oder Allgemeine, die Unveränderlichkeit des Begriffs, oder daß ihm kein Gegenstand in der Erfahrung entspricht, sind zwar von der Art, daß sie Begriffe von den Vorstellungen der Sinnlichkeit unterscheiden, aber sie reichen nicht zu, die empirischen Begriffe von den nichtempirischen bestimmt zu trennen. Plato betrachtete die Gattungsbegriffe schon als reine Vernunftbegriffe, weil ihnen kein Gegenstand der Anschauung völlig angemessen ist. Ein Umstand, welcher großen Einfluß auf seine Philosophie hatte, und ihn hinderte, die Thätigkeit der Vernunft und ihre Gesetze in ihrem ganzen Umfange und aus dem richtigen Gesichtspunkte anzusehen. Ein anderer Irrthum, der in sein ganzes System eingreift, und mit dem vorigen zusammen hängt, bestand darin, daß er die Ideen nicht als Producte der Vernunft, sondern als ursprünglich der Vernunft gegebene Begriffe betrachtet.

V. Das Problem, welches Plato der Philosophie aufzulösen gab, bestand darin: das Absolute und Unbedingte zu allem Bedingten zu finden, und dadurch den Inbegriff aller menschlichen Erkenntniß in ein System zu bringen. Nach seiner Ansicht nun finden sich die Principien aller Erkenntniß, sowohl der theoretischen als praktischen in der Vernunft;

ſie enthält den oberſten Grundſatz des Denkens, des Erkennens und des Handelns. Da ſich aber das ſonderbare Factum findet, daß ſich die Erfahrungsgegenſtände nach den Principien der Vernunft richten, ohne daß dieſe aus der Erfahrung entlehnt ſind, ſo entſteht die Frage: welches iſt der Grund der Uebereinſtimmung der Erfahrung mit der Vernunft. Die Beantwortung derſelben nöthiget die Vernunft aus ſich ſelbſt heraus zu gehen, und den Grund davon in einem überſinnlichen Weſen zu ſuchen, welches die Urſache aller Welteinrichtung und das Ideal der Vernunft iſt. Die Theologie iſt alſo das letzte Ziel der Vernunft. Hat ſie das erreicht, ſo kann ſie erſt von dieſem letzten Grund alles Seyns auf den Inbegriff aller Weſen, die Welt herabſteigen, und das Verhältniß der letzten zum erſten unterſuchen [69]).

Ein Theil der Platoniſchen Philoſophie iſt alſo Immanent, inſofern er die Principien des Denkens, Erkennens und Handelns in der Vernunft aufſucht; ein anderer aber Tranſcendent, inſofern er den letzten Grund der Vernunft in dem vollkommenſten Weſen zu erforſchen ſtrebte.

Eine

69) De Republica VI. S. 124. το τοινυν ετερον μαθαν τμημα τε νοητε λεγοντα με τετο, ε αυτος ὁ λογος ἁπτεται, τη τε διαλεγεσθαι δυναμει τας ὑποθεσεις ποιεμενος, ὲκ ἀρχας, αλλα τω ὀντι ὑποθεσεις, οιον επιβασεις τε και ὁρμας' ἱνα μεχρι τε ανυποθετε επι την τε παντος ἀρχην ἰων, ἁψαμενος αυτης, παλιν αυ εχομενος των εκεινης εχομενων, ὁυτως επι τελευτην καταβαινῃ, αισθητω πανταπασιν ὲδενι προσχρωμενος, αλλ' ειδεσιν αυτοις δι' αυτων εις αυτα, και τελευτα εις ειδη. Verglichen VII. S. 132. 133. 163.

Eine logiſche Eintheilung der Philoſophie in ihre beſondern Theile findet man in Platos Schriften nicht, aber höchſt wahrſcheinlich war er der Erſte, der den Verſuch machte, ſie nach den drei großen Gegenſtänden in die Logik, Phyſiologie (Metaphyſik) und praktiſche Philoſophie einzutheilen. Denn obgleich nach dem Sextus Ariſtoteles und Xenokrates zuerſt dieſe Theilung vornahm [70]) ſo führt uns doch eben dieſes Factum auf die Vermuthung, daß beiden ſchon Plato darin vorgegangen war, zum wenigſten den Weg dazu gebahnt hatte. Zweitens finden wir in Platos Schriften die Hauptprobleme dieſer drei beſondern Wiſſenſchaften angeführt. Er gedenkt nehmlich 1) einer beſondern Wiſſenſchaft, welche das Problem zu löſen habe: welche Begriffe laſſen ſich einſtimmig mit einander verbinden, welche nicht? Ohne Verbindung der Begriffe iſt keine Sprache, kein Urtheilen und Denken, alſo auch keine Philoſophie möglich. Da es aber eben ſo möglich iſt, Vorſtellungen zu verbinden, welche zuſammen gehören, als ſolche, die nicht zuſammen gehören, und da hiervon die Wahrheit und Falſchheit der Urtheile abhängt, ſo leuchtet die Unentbehrlichkeit und der große Werth einer Wiſſenſchaft ein, welche die Verbindung der Begriffe wiſſenſchaftlich unterſucht. Dieſe Wiſſen-

ſens

70) Sextus Empiric. adverſ. Mathem. VII. §. 16. πλην ἐτοι μεν ελλιπως ανεγραφθαι δοκουσιν. εντελεςερον δε παρα τουτους, οἱ εἰποντες της Φιλοσοφιας το μεν τι ειναι Φυσικον, το δε ηθικον, το δε λογικον· ὡν δυναμει μεν Πλατων εςιν αρχηγος, περι πολλων μεν Φυσικων, περι πολλων δε ηθικων, και ολιγων δε λογικων διαλεχθεις· ρητοτατα δε οἱ περι τον Ξενοκρατη και οἱ απο τε Περιπατε, ετι δε οἱ απο της Στοας.

senschaft nennt Plato Dialektik, weil sie das διαλεγεσθαι das Denken zum Gegenstande hat [71]).

2) Die theoretische Philosophie hat das Geschäft, die letzte unbedingte Ursache alles dessen was ist, aufzusuchen, und dann hieraus die Natur zu erklären [72]). Er unterscheidet hier, wie es scheint, zwei besondere Theile derselben, welche man die Metaphysik des Uebersinnlichen und die Metaphysik der Natur nennen könnte. Denn dieser letzte Theil mischt nach seinem Begriff gar nichts Sinnliches ein, sondern hat es bloß mit reinen Begriffen zu thun. Die Physik aber hat die Naturgegenstände zum Objecte, welche veränderlich sind, also vermittelst der Wahrnehmung erkannt werden [73]). Der erste Theil bestimmt das letzte

71) Sophista S. 273. 274. τι δ' επειδη και τα γενη προς αλληλα κατα ταυτα μιξεως εχειν ωμολογηκαμεν, αρ' α μετ' επιστημης τινος αναγκαιον δια των λογων πορευεσθαι τον ορθως μελλοντα δειξειν, ποια ποιοις συμφωνει των γενων, και ποια αλληλα α δεχεται; και δη και δια παντων ει συνεχοντα ταυτ' εστιν, ωστε συμμιγνυσθαι δυνατα ειναι; και παλιν εν ταις διαιρεσεσιν, ει δι' ολων ετερα της διαιρεσεως αιτια — πως γαρ και επιστημης δει, και σχεδον γε ισως της μεγιστης. — το κατα γενη διαιρεισθαι, και μητε ταυτον ειδος ετερον ηγησασθαι, μητε ετερον ον ταυτον, μων α της διαλεκτικης Φησομεν επιστημης ειναι; Vergleichen Theaetet. S. 151. Sophista S. 296.

72) S. Note 69.

73) De Republ. VI. S. 224. (Note 69). Phileb. S. 305. 306. ειτε και περι Φυσεως ηγειται τις ζητειν, οιεσθ' ὁτι τα περι τον κοσμον τονδε, ὁπη γεγονε,

letzte Princip alles Seyns, die abſolute Urſache, welche das vollkommenſte Weſen (αγαθον) iſt. Plato nennt ihn daher die Wiſſenſchaft des vollkommenſten Weſens (ἡ επιςημη του αγαθου) 74). Sie iſt alſo nichts anders als Theologie, die Wiſſenſchaft, wodurch die Vernunft den Kreis ihres Wiſſens beſchließt. Der zweite Theil iſt die Wiſſenſchaft der Natur, inſofern ſie von der abſoluten Urſache abhängt, nach Principien der Vernunft.

Dieſer Theil ſeiner Philoſophie iſt für uns am meiſten ein Geheimniß. Denn nach den oben angegebenen Begriffen iſt dieſes eine Wiſſenſchaft, wo alles aus Begriffen ſtreng erwieſen wird. Das Wenige aber, was er aus derſelben im Timäus angeführt hat, wird nur als Etwas Wahrſcheinliches gegeben, das Einzige, was die Vernunft leiſten könne. „Von den Göttern und der Entſtehung des Weltalls haben ſchon Viele Mancherlei geſagt. Es darf alſo nicht befremden, wenn wir nicht im Stande ſind, vollkommen einſtimmige, und mit der größten Strenge abgewogene Lehrſätze darüber aufzuſtellen; und wer bedenkt,

νε, και ὁπη πασχει τι και ὁπη ποιει, ταυτα ζητειν δικαιον — ἑκαν ε περι τα ονται αει, περι δε τα γιγνομενα και γενησομενα και γεγονοτα ἡμων (ἡμιν) ὁ τοιουτος αν ηρηται τον πενον; — τουτων εν τι σαφες αν φαιμεν τη ακριβεςατη αληθεια γιγνεςθαι; ὡν μητε εσχε μηδεν πωποτε κατα ταυτα, μηθ' ἑξει, μητε εις το νυν παρον εχει.

74) De Republica VII. S. 163. ὁταν τις τω διαλεγεςθαι επιχειρη ανευ παντων των αιςθησεων, δια τε λογε επ' αυτο ὁ εςιν ἑκαςον ὁρμαν· και εαν μη αποςη πριν αν αυτο ὁ εςιν αγαθον αυτη νοησει λαβη, τοτε δη επ' αυτω γιγνεται τω τε νοητε τελει. Vergl. S. 133. VI. S. 166.

denkt, daß die sowohl, welche sie vortragen, als diejenigen, welche sie beurtheilen, Menschen sind, der wird nichts mehr als Wahrscheinlichkeit verlangen [75]). Indessen scheint Plato nach andern Aeußerungen in eben demselben Timäus, die gewisse Erkenntniß von diesen Gegenständen keinesweges für unmöglich, sondern nur für schwer gehalten zu haben [76]). Wahrscheinlich waren aber gewisse Rücksichten auf die herrschenden Vorstellungsarten und die Gefahren, welche eine freymüthige Untersuchung dieser Gegenstände besorgen ließen, die größten Hindernisse, welche er sich nicht zu überwinden getraute, und sich daher nur begnügte, einige abgerissene Sätze und Winke, unter dem Deckmantel bloßer Meinungen, die nichts als Wahrscheinlichkeit für sich haben, in dem Timäus und an andern Orten vorzutragen.

Die Naturwissenschaft scheint Plato in die allgemeine und besondere, die letzte aber wiederum in die Körperlehre und Seelenlehre eingetheilt zu haben. Die beiden letzten, sagt er, setzen die erste voraus, wenn sie gründlich bearbeitet werden sollen [77]). In der ers

75) Timaeus S. 304.

76) Timaeus S. 303. τον μεν εν ποιητην και πατερα τενδε τε παντος ευρειν τε εργον, και ευροντα, εις παντας αδυνατον λεγειν. S. 340. την μεν περι απαντων ειτε αρχην ειτε αρχας, ειτε οπη δοκει τετων περι, το νυν ε ρητεον· δι' αλλο μεν εδεν, δια δε το χαλεπον ειναι κατα τον παροντα τροπον της διεξοδε δηλωσαι τα δοκεντα.

77) Phaedrus S. 370. 371. Plato spricht von der Rhetorik und Arzneikunst, εν αμφοτεραις δει διελεσθαι φυσιν, σωματος μεν, εν τη ετερα· ψυχης δε, εν τη ετερα. Allein es ist wohl keinem Zweifel unterworfen, daß er diese Wissenschaften auch in philosophischer Hinsicht betrachtet habe. — ψυχης εν φυσιν αξιως

erſten werden die Endurſachen und Natururſachen, oder mit andern Worten die Zwecke und Geſetze der Natur unterſucht [78]).

3) Die praktiſche Philoſophie bezeichnet Plato durch verſchiedene Benennungen und Erklärungen als eine beſondere Wiſſenſchaft. Er nennt ſie a) die Wiſſenſchaft des Guten und Böſen (επιςημη περι το αγαθον και κακον). Ungeachtet jede Kunſt und Wiſſenſchaft den Zweck hat, etwas Gutes zu bewirken, ſo kann uns doch keine derſelben glückſelig machen. Dieſes kann nur eine eigne Wiſſenſchaft thun, welche uns lehret, wie wir recht handeln und dadurch glückſelig werden ſollen. Die Arzneikunſt, die Steuerkunſt, die Taktik und alle anderen Künſte des Lebens, können ohne dieſe beſtehen, und ihre Zwecke erreichen. Daß aber alles dieſes auf die rechte Weiſe geſchehe, und unſer wahres Beſte befördert werde, dieſes iſt der Zweck jener Wiſſenſchaft, nicht dieſer [79]). b) Die Wiſſenſchaft des Beſten (επιςημη τε βελτιςε) [80]). Die Wiſſenſchaft von dem,

ως λογε κατανοησαι οιει δυνατον ειναι ανευ της τε ὁλε Φυσεως.

78) Timaeus S. 335. τον δε νου και επιςημης εραςην αναγκη τας της εμΦρονος Φυσεως αιτιας πρωτας μεταδιωκειν. ὁσα δε ὑπ' αλλων μεν κινουμενων, ἑτερα ὁ' εξ αναγκης κινουντων γιγνονται, δευτερας ποιητεον.

79) Charmides 5. B. S. 151. 152. αποκρυπτομενος ὁτι ου το επιςημενως ην ζην, το ευ πραττειν τε και ευδαιμονειν ποιουν, ουδε ξυμπασων των αλλων επιςημων, αλλα μιας ουσης ταυτης μονον της περι το αγαθον τε και κακον.

80) Alcibiades II. S. 90. 91.

dem was man thun und nicht thun soll, oder von dem Rechthandeln [81]). c) Die Wissenschaft von der Handlungsweise, welche Zweck an sich ist [82]). d) Die Wissenschaft von der menschlichen Glückseligkeit [83]). Diese Wissenschaft lehret, wie die Menschen beschaffen seyn, und wornach sie streben sollen, und wie sie dieses realisiren können; sie lehret, wie der Mensch durch seine Vernunft Eins mit sich selbst seyn soll; sie bringet dadurch Einheit, Ordnung und Uebereinstimmung in alle Handlungen des Menschen; sie bestimmt was Recht ist für alle Verhältnisse des Menschen und der Staaten [84]).

Diese

81) Definitiones II. B. S. 288. Φρονησις — επιστημη αγαθων και κακων — διαθεσις καθ' ην κρινομεν τι πρακτεον και τι ου πρακτεον. Euthydemus 3. B. S. 46.

82) Euthydemus S. 41. τοιαυτης τινος αρα ημιν επιστημης δει, — εν ᾗ συμπεπτωκεν αμα το, τε ποιειν και το επισασθαι χρησθαι τουτῳ, ὁ αν ποιῃ.

83) Charmides S. 150. 151. Definitiones S. 288. Φρονησις, δυναμις ποιητικη καθ' αυτην της ανθρωπου ευδαιμονιας. — επιστημη ποιητικη ευδαιμονιας.

84) Gorgias S. 123-126. Alcibiades I. S. 34. Alcibiades II. S. 93. 94. ὁ δε δη την καλουμενην πολυμαθειαν τε και πολυτεχνιαν κεκτημενος, ορφανος δε ων ταυτης της επιστημης, αγομενος δε ὑπο μιας ἑκαστης των αλλων, αρ' ουχι τῳ οντι δικαιως πολλῳ χειμωνι χρησεται; ὁτε οιμαι ανευ κυβερνητου διατελων εν πελαγει, χρονον ου μα-

Diese Stellen sind hinreichend zu beweisen, daß Plato wirklich drei besondere philosophische Wissenschaften, nach den Hauptgegenständen unterschied. Wenn er sie auch vielleicht nicht selbst vollständig bearbeitete, wovon wir nur dann urtheilen könnten, wenn wir seine esoterische Philosophie vollkommen kennten, so war doch die vorläufige Grenzbestimmung drei großer Felder in dem Gebiet der Philosophie, ein Fortschritt zur wissenschaftlichen Cultur, den wir dem Plato verdanken. Es gehörte auch in der That kein zu großer Grad von Scharfsinn dazu, um diese Theile zu unterscheiden, da schon mehrere Reflexionen und Forschungen über alle drei Theile, obgleich zerstreuet, vorhanden waren [85]). Ein größeres Verdienst war es, alle Theile der Philosophie aus einem Princip abzuleiten, ihre Grenze und ihren Inhalt genau zu bestimmen. Hierüber finden wir in Plato's Schriften nur einige Bemerkungen, die erst durch Aristoteles systematischen Geist fruchtbar wurden.

Wenn indessen auch Plato darin noch sehr viel zu wünschen übrig ließ, so war er doch so weit gekommen, daß er den Zusammenhang zwischen diesen drei Theilen erkannte. Da sie alle aus dem Streben der Vernunft nach Erkenntniß entspringen, so müssen sie durch ihren gemeinschaftlichen Ursprung und durch die Einheit des Zwecks, welchen die Vernunft beabsichtiget, in Verbindung stehen. Die Untersuchung dieses Gegenstandes, welche die Zusammenstellung einiger zerstreuten Bemerkungen erfodert, wird nicht wenig Licht über sein philosophisches System verbreiten.

Der

μακρον βιον (ἡλιον) θεων. de Legibus III. S. 132.

85) Apuleius de Philosophia Platonis S. 367. Diog. Laert. III. 8.

Der Zusammenhang der Dialektik mit den beiden übrigen Theilen leuchtet am deutlichsten ein. Die theoretische und praktische Philosophie können nur durch Denken zu Stande gebracht werden. Die Untersuchung, die wissenschaftliche Erkenntniß der Wahrheit ist ihr Zweck, der nur durch die Verbindung und Trennung der Begriffe nach Principien erreicht werden kann. Dies Verfahren mit Begriffen zum wissenschaftlichen Gebrauch lehrt die Dialektik. Diese ist also ein so wesentlicher Theil der Philosophie, daß Plato zuweilen alle reine Philosophie Dialektik nennt [86]).

Da die Wissenschaft des absoluten Grundes alles Seyns (Theologie) die höchste Wissenschaft in dem Theoretischen ist, so stehet sie mit allen Theilen der Philosophie in Verbindung. Die Vernunft erhebt sich vermittelst des Denkens an der Hand der übrigen Wissenschaften zu diesem letzten Ziele alles Wissens. Keine Wissenschaft befriediget das Streben der Vernunft, durch das Unbedingte den Kreis des Wissens zu beschließen, jede giebt diesem Streben viel mehr neuen Stoff und neuen Reiz. Alle Wissenschaften sind dieser letzten untergeordnet, und dienen gleichsam zu Stufen, auf welchen sich die Vernunft zu dem Uebersinnlichen erhebt. Die Naturforschung, die Moral, selbst die mathematischen Wissenschaften sind also Bedingungen zur Belebung und Verstärkung der innern Kraft der Vernunft, wodurch jene Wissenschaft realisirt wird [87]). Die Na-

86) De Republica VII. S. 163. και εαν μη αποχη πριν αν αυτο ὁ ἐστιν αγαθον αυτη νοησει λαβη, τοτε δη επ' αυτω γιγνεται τω του νοητου τελει. — τι ουν ου διαλεκτικην ταυτην την πορειαν καλεις; Vergl S. 164. 165. 167. 168. Philebus S. 303.

87) De Republica VII. S. 163. παση δυτη ἡ πραγματεια των τεχνων, ας διηλθομεν, ταυτην εχει την

Natur ist ein Ganzes von Wesen und Kräften, welches Zusammenhang, Ordnung und Zweckmäßigkeit, nur durch die Thätigkeit der höchsten Intelligenz erhalten konnte [88]). Die Moral stellt ein Ideal von Vollkommenheit auf, welches von keinem Menschen vollkommen erreicht wird. Die Vernunft stellt uns aber ein Wesen dar, welches diesem Ideal völlig entspricht; dieses ist die Gottheit. Das Bestreben der Menschen nach sittlicher Vollkommenheit, wozu sie ihre Vernunft verpflichtet, ist also eigentlich ein Streben der Gottheit ähnlich zu werden [89]). Die Moral sowohl als die Naturwissenschaft setzt also die Theologie voraus.

Die Moral kann ohne Dialektik nicht bestehen. Denn die Entwickelung der Grundbegriffe von Recht, Gut, Tugend u. s. w. kann nur durch Hülfe dieser geschehen. Der Zusammenhang der Moral mit der Theologie erhellet aus dem, was wir eben gesagt haben. Aber auch mit der Naturwissenschaft stehet sie in Verbindung. Denn die Betrachtung des regelmäßigen Ganges und der Zweckmäßigkeit der Natur, hat großen Einfluß auf die geistige und sittliche Bildung des Menschen [90]). Ueberhaupt ist die Moral nur die Anwendung der theoretischen Philosophie.

την δυναμιν, και επαναγωγην του βελτιζου εν ψυχη προς την του αριζου εν τοις ουσι θεαν.

88) De Legibus X. S. 81. XII. S. 228. 229.

89) Theaetet. S. 121. θεος ουδαμη ουδαμως αδικος, αλλ' ως οιον τε δικαιοτατος, και ουκ εζιν αυτω ομοιοτερον ουδεν η ος αν ημων αυ γενηται ὁτι δικαιοτατος. de Republ. VII. S. 133.

90) Timaeus S. 338. 412. 433. τω δ'εν ημιν θειω ξυγγενεις εισι κινησεις αι του παντος διανοησεις και

Alle drei Theile stehen also in dem Verhältnisse gegenseitiger Abhängigkeit. Eine andere Frage aber ist es, wie sie sich in Rücksicht auf den letzten Zweck der Vernunft verhalten; ob sie in dieser Hinsicht coordinirt oder subordinirt sind; eine Frage, welche aus dem Gesagten noch nicht erhellet. Es läßt sich aber wohl nicht anders denken, als daß Plato der einen Wissenschaft vor der andern den Rang gegeben habe. Dieses muß also untersucht werden.

Daß die Dialektik, als besonderer Theil der Philosophie, eine untergeordnete Stelle einnimmt, ist keinem Zweifel unterworfen, denn sie ist das Werkzeug, wodurch die Philosophie ihre wissenschaftliche Form erhält, oder sie ist die Methode des Philosophirens [91]). Es ist zwar nicht zu läugnen, daß ihr Plato einen hohen Werth beilegt, weil er sie nicht als einen Kanon, sondern als Organon der Vernunft betrachtet; allein dieser Werth kommt ihr doch nur in Rücksicht auf das, was durch sie hervorgebracht wird, das philosophische Wissen, zu. Es kann also nur noch die Frage seyn, ob die Theologie oder die Moral die höchste Wissenschaft, mit andern Worten, ob das Wissen, als Wissen, oder das vernünftige Handeln der letzte Zweck der Vernunft

και περιφοραι. ταυταις δη ξυνεπομενον εκαστον δει τας περι την γενεσιν εν τη κεφαλη διεφθαρμενας ημιν περιοδους εξορθουντα, δια το καταμανθανειν τας του παντος αρμονιας τε και περιφορας, τω κατανοουμενω το κατανουν εξομοωσαι κατα την αρχαιαν φυσιν.

91) Sophista S. 275. αλλα μην το γε διαλεκτικον ουκ αλλω δωσεις, ως εγωμαι, πλην τω καθαρως τε και δικαιως φιλοσοφουντι. Vergl. de republ. VII. S. 163.

nunft ist. Nach sehr vielen Aeußerungen des Plato ist es unbezweifelt, daß er das vernünftige Handeln für den letzten und höchsten Zweck hielt. Denn dieses folgt schon daraus, daß ihm Gott nur darum das höchste Ideal der Vollkommenheit ist, weil er ein moralisches, weises Wesen ist 92). Er behauptet mit Recht, daß die höchste Würde und Thätigkeit der Vernunft sich in dem Einfluß auf das Handeln zeige; daß Vernunft nicht ohne Uebereinstimmung und Einheit mit sich selbst bestehe, und daß die höchste und schönste Einheit darin gegründet sey, daß man nach den Grundsätzen der Vernunft lebe; daß eben darin die Weisheit bestehe; daß wer ohne diese Einheit noch so viel Talente und Kenntnisse besitze, ein Thor, hingegen der vernünftig Handelnde, ein Weiser sey, wenn er auch nicht das A. B. C. verstände 93). Ueberall betrachtet er die Philosophie nicht als ein bloßes Wissen, sondern als ein Wissen, von welchem moralisches Handeln unzertrennlich ist 94). Daher ist auch der letzte Zweck aller theoretischen Wissenschaften zuletzt die Beförde-

92) Theaetet. S. 121. 123. de Republica VII. S. 133.

93) De Legibus III. S. 131. 132. πως γαρ αν ανευ ξυμφονιας γενοιτ' αν φρονησεως και το σμικροτατον ειδος, ουκ εξιν· αλλ' ἡ καλλιστη και μεγιστη των ξυμφωνιων, μεγιστη δικαιοτατ' αν λεγοιτο σοφια· ἡς ὁ μεν κατα λογον ζων μετοχος.

94) De republica VI. S. 71. seq. 82, 103. θειῳ δη και κοσμιῳ ὀντι φιλοσοφος ὁμιλων, κοσμιος τε και θειος εις το δυνατον ανθρωπῳ γιγνεται.

rung der Moralität, wie aus dem oben angegebenen Verhältniß der Theologie und der Naturwissenschaft erhellet.

Das Resultat aus allem diesem ist; daß in der Moralität der höchste Zweck der Vernunft besteht, welchem selbst nach das theoretische Wissen als Mittel untergeordnet ist. Die Moral ist also die höchste Wissenschaft, auf welche sich, als auf den letzten Zweck, alle andere Wissenschaften beziehen. Die Theologie ist die höchste Wissenschaft für die theoretische Vernunft, aber sie stellt das höchste Princip für die Moral auf, und so ist diese doch zuletzt der höchste Zweck alles Wissens.

Hieraus gehet hervor, daß die Philosophie, ungeachtet sie in verschiedene Wissenschaften getheilt wird, doch nach der Ansicht des Plato nur ein vollständiges System ausmacht; ein organisches Ganzes, in welchem jeder Theil um des andern Willen nothwendig ist [95].

Es läßt sich leicht denken, daß die Philosophie nach diesem Begriff von großem Einfluß ist. Er zeigt sich nicht nur in andern Wissenschaften z. B. den mathematischen, welche bloß allein durch philosophische Methode zu dem Range von Wissenschaften können erhoben werden, sondern auch vorzüglich in dem praktischen Leben zur Veredelung und Beglückung der Menschheit. So gehet durch die Anwendung der Philosophie auf die Regierung der Staaten,

eine

95) Aristocles beim Eusebius Praeparat. Evangel. XI c. 3. Πλατων μεντοι κατανοησας, ὡς ειη μια τις ἡ των θειων και ανθρωπινων επιστημη, πρωτος διειλε, και εφη, την μεν τινα περι της του παντος φυσεως ειναι πραγματειαν· την δε περι των ανθρωπινων· τριτην δε περι τους λογους. ἠξιου δε μη δυνασθαι τα ανθρωπινα κατιδειν ἡμας, ει μη τα θεια προτερον θεωρειη.

eine neue Wissenschaft, die Politik, hervor, welche gleichsam die Repräsentantin der Philosophie in der sichtbaren Welt ist, und dahin arbeitet, das Ideal des Staats, in welchem alle thun, was sie sollen, und alle die Glückseligkeit genießen, welche sie verdienen, zu realisiren [69]).

Dieser Begriff von der Philosophie vereiniget also alles, was die Menschennatur Großes und Erhabenes aufzuweisen hat. Sie ist die Frucht der höchsten, geistigen und moralischen Ausbildung. Der Philosoph, der mit ganzem Interesse Philosophie liebt, sie als Wissenschaft wirklich zu machen, und sie zur Veredelung der Menschheit anzuwenden sucht, ist ein ehrwürdiges Wesen, ein Bild der höchsten Weisheit. Er nimmt in der Reihe menschlicher Wesen einen eignen Stand ein, und ist durch die höchste Bildung seines Geistes allein würdig, die Angelegenheiten der Menschen nach den höchsten Zwecken der Vernunft zu lenken. Eine kurze Darstellung der Eigenschaften, Erfoderniſſe und Bildung des Philosophen wird hier am Ende dieser Einleitung nicht an einer unrechten Stelle stehen.

Der Philosoph liebt und schätzt unaufhörlich diejenige Wissenschaft, welche das Unveränderliche, Beharrliche, keinem Wechsel unterworfene, bloß Denkbare zum Gegenstande hat; er liebt sie in ihrem ganzen Umfange; er achtet nicht allein die großen und edlern Theile, sondern würdiget auch die kleinern und weniger edlen. Sein ganzes Streben gehet auf Erkenntniß der Wahrheit; daher ist er ein Feind von aller Lüge und Falschheit. Wenn der menschliche Geist auf einen Gegenstand mit einer gewissen Stärke und

69) Gorgias S. 40. Politicus. 6. B. S. 8. 77. 102. 106.

Lebhaftigkeit gerichtet ist, so werden alle andere Begierden geschwächt und verdunkelt. Der einzige Strebungspunct des Philosophen ist die Untersuchung der erhabensten Wahrheiten, daher sucht und schmeckt er mehr das innere Vergnügen des Geistes, als Sinneslust. Er ist daher mäßig und enthaltsam, von allem Eigennutz entfernt. Denn er kennt weit höhere Bestrebungen, als diejenigen, zu deren Befriedigung der Besitz äußerer Güter als Mittel dient. Kleinheit des Geistes und Charakters kann nicht in einem Gemüthe wohnen, welches den Zusammenhang und die Totalität der Dinge und der vernünftigen Wesen vor Augen hat. Er betrachtet das Selbständige, was über allen Wechsel der Zeit erhaben ist, und erweitert daher seine Blicke über das gegenwärtige Leben hinaus. Der Zeitraum des menschlichen Lebens erscheint ihm als etwas Unverächtliches, und der Tod ist ihm nicht furchtbar. Da er ohne Leidenschaft, ohne Habsucht, ohne niedrige Denkungsart und Anmaßung ist, so kann er nicht ungerecht noch ungesellig seyn. Wenn andere Menschen nach dem Genuß von einzelnen Gegenständen streben, und z. B. Vergnügen an Tönen und Farben finden, so erhebt er sich von der Anschauung der einzelnen Gegenstände zu den allgemeinen Begriffen von dem Schönen und Guten, und findet in dem Denken dieser Gegenstände die Nahrung seines Geistes. Andere Menschen haben nur höchstens Meinungen von dem, was gut, schön und recht ist, sie können die Ideale derselben nicht von den einzelnen Gegenständen derselben unterscheiden, nicht mit denselben vergleichen. Der Philosoph aber strebt nach der Vernunfterkenntniß dieser Ideen selbst, und beurtheilt nach diesen alle einzelnen gegebenen Gegenstände. Daher lebt er gleichsam wachend, da die andern ihr Leben nur verträumen. Wenn einem solchen Manne die Gesetzgebung oder Regierung eines Staats aufgetragen würde, wenn er mit genauer Kenntniß des Göttlichen und Menschlichen, das Letzte nach dem ersten Ideale zu bestimmen und einzurichten suchte: dann würde die bürgerliche

liche Gesellschaft der Vollkommenheit entgegen eilen, und den höchsten Grad von Glückseligkeit erreichen [97]).

Die Erfoderniſſe eines Philosophen sind: Wißbegierde, schnelle Faſſungskraft, gutes Gedächtniß, Scharfſinn; aber alles dieſes macht noch keinen Philosophen. Es gehört dazu eine gewiſſe eigne Anlage, die nicht durch Erziehung gegeben oder durch eignes Studium erworben, ſondern angeboren ſeyn, und ſich mit jenen Eigenſchaften vereinigen muß; eine gewiſſe Beſchaffenheit des Kopfes und Herzens, durch welche eine Art von Verwandſchaft zwiſchen der Seele und den Wahrheiten der Philosophie geſtiftet wird, — eine Verwandſchaft, ohne welche kein Fortſchritt in der Philosophie möglich iſt. Dieſe beſteht überhaupt in einer Ueberlegenheit der Vernunft, welche den menſchlichen Geiſt über alles Irdiſche und Gemeine erhebt, und ihn zum Denken fähig macht. Die Vernunft iſt zwar als Anlage in allen Menſchen vorhanden, ſo wie das Vermögen zu ſehen; aber es kommt auf die Richtung an, welche dieſes Vermögen erhält. Denn wir ſehen, daß einige Menſchen einen großen Scharfſinn blicken laſſen, ungeachtet ihre Vernunft, im Dienſte der Sinnlichkeit, nur für geringfügige Zwecke arbeitet. Wäre dieſe auf andere Gegenſtände gerichtet worden, ſie würde dieſelben mit eben ſolcher Schärfe durchdringen, als diejenigen, mit welchen ſie ſich jetzt beſchäftiget [98]).

97) Theaetet. S. 116-121. de republica V. S. 56. ſeq. VI. S. 70-74. 103-105.

98) de republica VI. S. 75. 82. VII. S. 169. Epiſtola VII. S. 135. ἐνι δε λογω του μη ξυγγενη του πραγματος ουτ' αν ευμαθια ποιησειε ποτε ουτε μνημη.

Die Bildung des Philosophen besteht hauptsächlich darin, daß seine Vernunft in freie Wirksamkeit gesetzt, und vom Sinnlichen abgezogen werde. Dieses geschiehet theils durch die Beherrschung der Begierden und Leidenschaften, theils durch die Richtung des Denkvermögens auf nichtsinnliche Gegenstände. Beides drückt Plato durch manche bildliche Ausdrücke z. B. Reinigung der Seele, die Trennung der Seele von dem Körper, oder den philosophischen Tod, aus, und gehört größtentheils in die Ascetik. Die Richtung des Denkvermögens auf das Nichtsinnliche aber wird nach dem Plato, hauptsächlich durch das Studium der mathematischen Wissenschaften bewirkt, welche in dieser Hinsicht die Hülfswissenschaften des Philosophen ausmachen 99).

Die Mathematik unterscheidet Plato nach den oben angegebenen Merkmalen von der Philosophie. Das Object der mathematischen Wissenschaften sind nehmlich nicht Vernunftbegriffe, sondern Verstandesbegriffe, die mit jenen zwar das gemein haben, daß ihre Objecte unveränderlich und ewig (nicht sinnlich) sind, sich aber dadurch unterscheiden, daß sich bei ihnen nichts letztes und Absolutes findet. Denn es giebt nur eine Idee für jede Klasse von Dingen, und ihr Wesen besteht in der Einheit; von jedem mathematischen Gegenstande, (z. B. einem Cirkel kann sich der Verstand aber mehrere vollkommen gleiche Vorstellungen bilden, von welchen keine höher oder niedriger als die andere ist. Eine feine Bemerkung, welche ihr volles Licht erst durch die Con-

99) Phaedo S. 145. seq. 152. seq. de republica VII. S. 169. seq. 141.

Conſtruction der Begriffe a priori erhalten hat [100]). Daher fehlt es auch dieſen Wiſſenſchaften an der ſtrengen wiſſenſchaftlichen Form, welche der Philoſophie eigen iſt. Der Mathematiker hat kein Princip, von welchem er ausgehen kann; er ſetzt nur die Begriffe von Gleich und Ungleich, Figuren, Winkeln u. ſ. w. voraus, ohne ſie weiter deduciren zu können, und entwickelt aus dieſen eine Menge von Folgeſätzen [101]). Auch kann der Mathematiker nicht ganz des Sinnlichen entbehren. Er muß zum wenigſten ſeine Figuren zeichnen, und ſinnlich darſtellen, wenn gleich nicht dieſe Anſchauungen, ſondern die reinen Begriffe des Verſtandes das eigentliche Object ſeiner Beſchäftigung ausmachen [102]).

Dem-

100) Ariſtoteles Metaphyſicor. I. c. 6. ετι δε παρα τα αισθητα και τα ειδη, τα μαθηματικα των πραγματων ειναι φασι (φησι) μεταξυ, διαφεροντα των μεν αισθητων, τω αϊδια και ακινητα εϊναι, των δε ειδων, τω τα μεν πολλα αττα ὁμοια ειναι. το δε ειδος αυτο ἑν ἑκαστον μονον.

101) de Republica VI. S. 122. 123. οιμαι γαρ σε ειδεναι, ὁτι ὁι περι τας γεωμετριας τε και λογισμους και τα τοιαυτα πραγματευομενοι, ὑποθεμενοι το τε περιττον και το αρτιον, και τα σχηματα, και γωνιων τριττα ειδη, και αλλα τουτων αδελφα καθ' ἑκαστην μεθοδον, ταυτα μεν ὡς ειδοτες ποιησαμενοι ὑποθεσεις αυτα, ουδενα λογον ουτε αυτοις ουτε αλλοις ετι αξιουσι περι αυτων διδοναι, ὡς παντι φανερων, εκ τουτων δ' αρχομενοι, τα λοιπα ηδη διεξιοντες, τελευτωσιν ὁμολογουμενως επι τουτο, ὁυ αν επι σκεψιν ὁρμησωσι. S. 124. 125. VII. S. 165. 166.

102) de Republica VI. S. 123. συνιουν και ὁτι τοις ὁρωμενοις ειδεσι προσχρωνται, και τους λογους

Demungeachtet stehet die Mathematik in einem sehr genauen Zusammenhange mit der Philosophie, denn Verstand und Vernunft, deren Erzeugnisse, Mathematik und Philosophie sind, machen das gesammte Denkvermögen aus, und die Entwickelung des Verstandes befördert die Entwickelung der Vernunft. Indem die Mathematik durch eine leichte und angemessene Uebung zum Denken reizt, und den Verstand übt und schärft, ist sie gleichsam eine Propädeutik der Philosophie [103]). Dieses zeiget Plato ausführlicher an den einzelnen Theilen der Mathematik, und verbindet damit zugleich einige Winke für die Bearbeitung derselben.

Erster Theil der Philosophie.

Dialektik.

Wir finden in den Platonischen Schriften zwar nur einzelne Bemerkungen und Winke über den logischen Vernunft-

γους περι αυτων ποιουνται, ου περι τουτων διανοουμενοι, αλλ' εκεινων περι ὰις ταυτα εοικε, του τετραγωνου αυτου ἑνεκα τους λογους ποιουμενοι, και διαμετρου αυτης, αλλ' ου ταυτης ἡν γραφουσι. και τ' αλλα ὁυτως, αυτα μεν ταυτα, ἁ πλαττουσι τε και γραφουσιν, ὡν και σκιαι και εν ὑδασιν εικονες εισι, τουτοις μεν ὡς εικοσιν αυ χρωμενοι, ζητουντες τε αυτα εκεινα ιδειν, ἁ ουκ αν αλλως ἰδοι τις ἡ τῃ διανοια.

103) de Republica VII. S. 166. αρεσκει ουν τῃν μεν πρωτῃν μοιραν επιστῃμην καλειν, δευτεραν δε διανοιαν, τριτῃν δε πιστιν, και εικασιαν τε-

nunftgebrauch, indessen ergiebt sich aus der Zusammenstellung derselben so viel, daß unser Philosoph schon die meisten Regeln dieser Wissenschaft kannte, und daß er für die systematische Bearbeitung derselben, durch welche sich sein Schüler so verdient gemacht hat, die meisten Materialien geliefert hat. Eben so verdienstlich sind seine Reflexionen über die Vorstellungen, und ihre Arten, über die Entstehung derselben, über die verschiedenen Vermögen der Seele, welche dabei wirksam sind, weil sie auf Gegenstände die Aufmerksamkeit lenkten, welche von sehr großer Wichtigkeit und doch noch fast gar nicht untersucht waren. Wir werden daher die Bemerkungen beiderlei Art hier zusammen stellen.

Es giebt nach dem Plato nur zwei Quellen, woraus alle Vorstellungen und Erkenntnisse entspringen, nehmlich Erfahrung und Vernunft; die Erkenntniß selbst aber ist ein Product des Verstandes, indem er jene Vorstellungen in Begriffe und Urtheile faßt [104]). Wir müssen also erst von den einzelnen Bestandtheilen der Erkenntniß, und dann von dieser selbst handeln.

Wer eine Vorstellung hat, muß sich etwas vorstellen, denn sonst würde er sich nichts vorstellen, das heißt,

τεταρτην, και ξυναμφοτερα μεν ταυτα δοξαν, ξυναμφοτερα δ' εκεινα νοησιν. — πασα αυτη ἡ πραγματεια των τεχνων, ας διηλθομεν, ταυτην εχει την δυναμιν, και επαναγωγην του βελτιζου εν ψυχη προς την του αριζου εν τοις ουσι ϑεαν. Vergl. S. 146. 148. 149. 150. 153. 154. 158. 161.

104) de Republica IX. S. 260. τιν χρη κρινεζϑαι τα μελλοντα καλως κριϑησεζϑαι; ἀρ' οὐκ εμπειρια τε και φρονησει και λογω. — λογοι sind Begriffe und Urtheile δια λογων που εφαμεν δειν κρινεζϑαι — λογοι δε τουτου μαλιζα οργανον.

heißt, gar keine Vorstellung haben. Diese richtige Bemerkung, daß jede Vorstellung ein Object habe, enthält aber noch eine Zweideutigkeit, weil das Object sowohl etwas Subjectives als Objectives seyn kann, und der Ausdruck, wodurch Plato das Object bezeichnet (το ον) die Verwechselung des Letzten mit dem Ersten begünstiget. In der letzten Bedeutung nimmt es Plato. In jeder Vorstellung ist etwas Reales (ον) das sich auf ein Object außer der Vorstellung beziehet, und weil jede Vorstellung auf ein Object bezogen wird, so muß sie etwas Reales enthalten; denn sonst würde nicht Etwas sondern Nichts vorgestellt [105].

Daß jede Vorstellung ein vorstellendes Subject und Bewußtseyn voraussetzt, ist ein Satz, der einem so scharfsinnigen Forscher als Plato nicht entgehen konnte, ob er ihn gleich nie allgemein, sondern nur bei einzelnen Arten der Vorstellungen, vorzüglich den sinnlichen, bemerkt. Daher werden alle Vorstellungen επιστημαι von επισασθαι, (sich bewußt seyn), genannt. Zum wenigsten unterscheidet er das Vorstellende, das Vorgestellte und die Vorstellung (δοξαζον, δοξαζομενον, δοξα) [106].

Wenn

105) Theaetet. S. 86. 148. 149. ὁ αρα ἐν γε τι ὁρων, ου τι ὁρα — ὁ δ' ἐν τι δοξαζων, ουκ ον τι; — συγχωρω. — ὁ αρα μη ον δοξαζων, ουδεν δοξαζει. de Republica V. S. 62, 63. ουκ ὁ δοξαζων, επι τι φερει την δοξαν; η ὁιος τε αν δοξαζειν μεν, δοξαζειν δε μηδεν; — αλλ' ἐν γε τι δοξαζει ὁ δοξαζων — αλλα μην, μη ου γε, ουχ ἐν τι, αλλα μηδεν, ορθοτατ' αν προσαγορευοιτο.

106) de Republica V. S. 62. 63. Phaedo S. 166. Philebus S. 321. 261. εστι γαρ που τι δοξαζειν ἡμιν; και μην και το δοξαζομενον εστι τι; — συνιον το δοξαζον, εαν τε ορθως, εαν τε

Wenn es nun zwei verschiedene Vorstellungsvermögen giebt, so muß auch jedes einen andern Gegenstand haben. Vernunft und Sinnlichkeit sind aber verschiedenartige Vermögen. Die Vernunft kann man nur durch Gründe belehren, die Sinnlichkeit durch Ueberredungskünste bestimmen. Unerschütterliche Ueberzeugung begleitet die Vernunfterkenntnisse, ein wandelbares Dafürhalten, die sinnliche Erkenntnisse; das sinnliche Vorstellen findet man bei allen Menschen, auch bei Thieren, das vernünftige Denken bei den Göttern und sehr wenigen Menschen [107]). Daraus schließt er nun auf die Verschiedenheit der Objecte, ob er gleich an andern Orten natürlicher von der Verschiedenheit der Vorstellungen auf die Verschiedenheit der Vermögen schließt. Das Object von einigen Vorstellungen ist nehmlich das Unveränderliche, Beharrliche, Unvergängliche, was weder eine andere Bestimmung von außen her empfängt, noch die Bestimmung eines Andern wird, was sich bloß denken, nicht anschauen läßt; da hingegen andere Vorstellungen das Veränderliche, immer Entstehende und Vergehende und in einem Orte befindliche Anschauliche zum Gegenstande haben. Plato verstehet hier den Gegenstand in der Anschauung und den Gegenstand des Begriffs, welche, ungeachtet der angegebenen Verschiedenheiten, dennoch darin überein kommen, daß der Gegenstand, auf den sich beide beziehen, Aehnlichkeit hat. Einen Baum kann man anschau-

τε μη ορθως, δοξαζη, το γε δοξαζειν ὀντως ουδεποτε απολλυσι. etc.

107) Timaeus S. 347. 348. Theaetet. S. 141. 142.

schauen, aber auch denken. Was man an dem ersten wahrnimmt, ist veränderlich, in dem Begriff denkt man sich aber unveränderliche Bestimmungen, die bei jedem Baum angetroffen werden. Es giebt also auch ein doppeltes Vermögen zur Vorstellung dieser verschiedenen Gegenstände, das Denkvermögen (νους) und das sinnliche Vorstellungsvermögen (δοξα μετ' αισθησεως) [108].

Die sinnlichen Vorstellungen erhält die Seele durch die Sinne, oder vermittelst gewisser Organe des Körpers, auf welche die äußern Objecte wirken, und dadurch eine Veränderung (παθος, παθημα) hervorbringen. Wenn diese Veränderungen bis zu dem Sitz der Seele (το φρονιμον) gelangen, so wird auch die Seele afficirt, und dann erst entstehen Vorstellungen und Empfindungen (αισθησεις). Die Seele nimmt die Eindrücke auf, und bildet nun daraus Bilder von den Gegenständen, welche sie afficirt haben (ειδωλα, εκμαγεια). Das Vermögen der Bilder nennt Plato sinnbildlich den Schreiber, der die Eindrücke gleichsam in das Gemüth schreibet, woraus wahre oder falsche Vorstellungen entspringen, je nachdem er richtig oder falsch schreibt [108 b]. Plato erklärt also die sinnlichen Vorstel-

108) Timaeus S. 348. τουτων δε ουτως εχοντων, ομολογητεον μεν ειναι το κατα ταυτα εχον ειδος, αγεννητον και ανωλεθρον, ουτε εις εαυτο εισδεχομενον αλλο αλλοθεν, ουτε αυτο εις αλλο ποι ιον· αορατον δε και αλλως αναισθητον, τουτο ὁ δη νοησις ειληχεν επισκοπειν· το δε ομωνυμον, ομοιον τε εκεινω, δευτερον, αισθητον, γενητον, πεφορημενον αει, γιγνομενον εν τινι τοπω, και παλιν εκειθεν απολλυμενον, δοξη μετ' αισθησεως περιληπτον.

108 b) Philebus S. 265. ἡ μνημη ταις αισθησεσι ξυμπιπτουσα εις ταυτον, κακεινα, ἁ περι ταυτα

εστι

stellungen durch die vereinte Wirkung der Sinnorgane und der Seele, und er war der Erste, so viel wir wissen, der die Sinnlichkeit als Vermögen afficirt zu werden, oder die Eindrücke aufzunehmen, deutlicher erkannte, und die Nothwendigkeit einsah, daß die Sinnorgane gleichsam einen gemeinschaftlichen Vereinigungspunct haben müßen, wohin sie ihre Eindrücke liefern, weil sonst keine Einheit des Bewußtseyns entstehen könnte [109]). Eine wichtige Entdeckung, und der erste Schritt zu einer Theorie des Vorstellens.

Die Sinnorgane sind also bloß die Kanäle, durch welche Vorstellungen von Außen in die Seele gelangen, und es ist daher ein unrichtiger Ausdruck, wenn man sagt, man stelle sich etwas mit den Sinnen, anstatt durch die Sinne vor. Jedes Organ hat seinen bestimmten Umfang. Durch das Auge erhalten wir bloß Gesichtsempfindungen, durch das Gehör, Gehörempfindungen [110]).

Da hier die Seele von Außen afficirt wird, so fragt es sich, ob Plato nicht auch ein Afficiertwerden von Innen

ἐστι τα παθήματα, φαινονται μοι σχεδον οἱον γραφειν ἡμων ἐν ταις ψυχαις τοτε λογους — ψευδη δ' ὁταν ὁ τοιουτος παρ' ἡμιν γραμματευς γραφῃ τ' ἀναντια τοις ἀληθεσι ἀπεβη. Timaeus S. 375. Theaetet. S. 139.

109) Philebus S. 255. Theaetet. S. 139. δεινον γαρ που, ει πολλαι τινες ἐν ἡμιν, ὡσπερ ἐν δουρειοις ἱπποις, αἰσθησεις ἐγκαθηνται, ἀλλα μη εις μιαν τινα ἰδεαν εἰτε ψυχην, εἰτε ὁ δει καλειν, παντα ταυτα ξυντεινει ἡ ὑτα τουτων οἱον ὀργανων αἰσθανομενα ὁσα αἰσθητα.

110) Theaetet. S. 139.

nen gekannt habe? Nach mehreren Aeußerungen, die wir in seinen Schriften finden, müßen wir diese Frage bejahen. Denn, um nur einen Grund anzuführen, so behauptet er: daß mit jeder Aeußerung einer Seelenkraft auch ein inneres Gefühl der Lust oder Unlust verbunden ist, je nachdem die Kraft frei und harmonisch oder nicht harmonisch wirkt. Angenehme Gefühle entstehen z. B. sowohl durch die sinnlichen Vorstellungen, als durch das Denken [111]).

Die sinnlichen Vorstellungen lassen gewisse Spuren (σημεια) zurück. Diese kann das Gemüth behalten und wieder erneuern. Diese erneuerten Vorstellungen nennt er Bilder (der ersten Vorstellungen, εικονες ζωγραφηματα) und das Vermögen derselben den Maler (ζωγραφος) das ist das Einbildungsvermögen [112]).

Die sinnlichen Vorstellungen entstehen durch Eindrücke (κινησις), und wir stellen uns durch dieselbe nur das Veränderliche an den Gegenständen, das Einzelne, Besondere vor, was auf dem Verhältniß der Objecte zu den Sinnenorganen beruhet [113]). Plato nahm hier die Behauptung des Heraklits aber in einem beschränktern Umfange an, und unterstützte sie durch deutlichere Entwikkelung der Gründe. Er beschränkt sie nur auf dasjenige, was der Mensch durch die Sinne wahrnimmt. Hätte der Mensch kein anderes Vermögen, als die Sinnlichkeit, so würde er nichts weiter als die Einwirkung der Objecte auf seine Organe und den davon abhangenden Gemüthszustand vors

111) de Republica IX. S. 257. Philebus S. 211.

112) Theaetet. S. 155. 156. 158. 164. Philebus S. 255.

113) Timaeus S. 348. 301. 302. de Republica X. 298. 299.

vorstellen können, alle Vorstellungen hätten nur Gültigkeit für das empfindende Subject, und alle Aussicht auf objective Erkenntniß wäre abgeschnitten. Daher ist die Sinnlichkeit nicht das Erkenntnißvermögen. Denn selbst um mir ein Object vorzustellen, müßen mehrere Empfindungen in eine Vorstellung vereiniget werden, wozu ein anderes Vermögen gehört als die Sinnlichkeit, welche nur die Materialien dazu einzeln liefern [114].

Dieses Vermögen ist das Wahrnehmungsvermögen (δοξα) oder der Verstand in Verbindung mit der Sinnlichkeit. Denn jede Vorstellung eines Objects der Sinne (φαντασια) ist ein unentwickeltes Urtheil, wodurch die Vorstellungen, welche die Sinne liefern, mit einem Objecte verbunden werden. Dieses Vermögen ist also nur auf das Sinnliche eingeschränkt, und es stellt nur dasjenige vor, was uns erscheint, oder was wir durch die Sinne von den Objecten erfahren. Daher enthalten auch alle diese Urtheile keine Nothwendigkeit, sondern nur ein Dafürhalten, ein Meinen oder Glauben (πιστις). Denn wir urtheilen ohne Bewußtseyn eines Grundes, und stellen uns bloß vor, was ist, aber nicht was seyn muß [115].

114) Theaetet. S. 141. 143. Sophista S. 296.

115) Sophista S. 296. ὁταν ουν τουτο (φασις και αποφασις) εν ψυχη κατα διανοιαν εγγιγνηται μετα σιγης, πλην δοξης εχεις ὁ, τι προσειπης αυτο. — και πως; — τι δ' ὁταν μη καθ' αυτην; αλλ' ἑτ αισθησεως παρη τινι το τοιουτον αυ παθος, αρ' οιον τε ορθως ειπειν ἑτερον τι πλην φαντασιαν. Timaeus S. 348. (Note 108) de Republica VI. S. 124. VII. S. 166. αρεσκει ουν, ὡσπερ το προτερον, την μεν πρωτην μοιραν επιστη-

μην

Dieses macht das empirische Erkenntnißvermögen aus, welchem die Materialien durch die Sinne gegeben werden. Aber es giebt auch ein reines Erkenntnißvermögen (νοησις), welches den Stoff der Erkenntniß nicht erhält, sondern aus sich selbst nimmt [116]). Hier kam es nun auf sichere Merkmale an, wodurch diese Art der Vorstellungen von der ersten genau abgesondert werden kann — eine Untersuchung, deren Schwierigkeit gewiß Plato selbst noch nicht ganz ahnete. Die oben angegebenen Merkmale sind alle materiel, von der Verschiedenheit der vorgestellten Objecte hergenommen, und da sie nicht auf der Form des Verstandes und der Vernunft beruhen, so können sie auch das Feld der Sinnlichkeit und der Vernunft nicht durch scharfe Grenzlinien scheiden. Als erster Versuch verdienen sie doch immer Aufmerksamkeit, und verrathen tiefe Blicke in die Natur des menschlichen Geistes.

Die zwei Hauptmerkmale sind diese: **Vorstellungen, welche Merkmale enthalten, die in meh-**

μην καλειν, δευτεραν δε διανοιαν, τριτην δε πιστιν, και εικασιαν τεταρτην, και ξυναμφοτερα μεν ταυτα δοξαν· ξυναμφοτερα δ' εκεινα, νοησιν. και δοξαν μεν περι γενεσιν νοησιν δε περι ουσιαν. de Republ. V. S. 60. 62. 63. Die Unterscheidung zwischen πιστις und εικασια Vorstellung von empirischen Objekten und ihren Bildern hat weit er keinen Grund als den Parallelismus.

116) Dieses drückt Plato durch folgende Ausdrücke: αυτη τη ψυχη θεαν, αυτη δι' αυτης ψυχη επισκοπει, δι' ημων αυτων γνωναι, η ψυχη νοει αυτη καθ' αυτην αυτο καθ' αυτο των οντων, καθαρως γνωναι ειδεναι und ähnliche aus. Phaedo S. 147. 148. 151. 152. 189. Theaetet. S. 142. Philebus S. 303. 304. de Republica VI. S. 124. VII. S. 163.

mehreren Objecten vorkommen, welche alſo mehrere unter ſich enthalten, ſind keine ſinnlichen Vorſtellungen. Die Seele bekommt ſie nicht von Außen, ſondern ſie denkt ſie durch ſich ſelbſt; und alles Unveränderliche, Abſolute, iſt nichts Sinnliches, ſondern gehört für die Vernunft. Dieſe Merkmale unterſcheiden zwar die ſinnlichen von den nicht ſinnlichen Vorſtellungen, aber nicht die empiriſchen von den reinen. Plato wurde dadurch veranlaßt, auch ſelbſt die Gattungsbegriffe, die doch nur durch die Abſtraction von empiriſchen Vorſtellungen gebildet ſind, mit denen, welche auch ihrem Inhalte nach nicht empiriſch ſind, zu verwechſeln, und in eine Klaſſe zu werfen, und anſtatt die Bildung derſelben durch die Vernunft zu unterſuchen, ſie für angeborne, in dem Weſen der Vernunft gegründete oder vielmehr derſelben von der Gottheit mitgetheilte zu betrachten [117]). Die Gründe von dieſer Annahme ſind in dem ganzen Syſtem verwebt und können daher hier noch nicht entwickelt werden.

Nach dem oben angeführten Grundſatze, daß jede Vorſtellung ſich auf Etwas, das dadurch vorgeſtellt wird, ein Object beziehet, folgte es nothwendig, daß auch die Begriffe der Vernunft ſich auf ein Object beziehen. Aus dem Gegenſatze der ſinnlichen und vernünftigen Vorſtellungen folgte ferner, daß auch das Object von beiden entgegengeſetzt iſt. Jene beziehen ſich auf das Veränderliche in Raum und Zeit, dieſe auf das Be-

117) Phaedo S. 170. προ γαρ του αρξασθαι ἡμας ὁρᾶν ἡ ακουειν και τ' αλλα αισθανεσθαι, τυχειν εδει που ειληφοτας επιστημην αυτου του ισου ὁ, τι εστιν, ει εμελλομεν τα εκ των αισθησεων ισα εκεισε ανοισειν. S. 171. de republica X. S. 286. 287.

harrliche, Nichtwechselnde; durch jene stellen wir uns die Dinge, wie sie uns erscheinen, durch diese, wie sie an sich sind, vor [118]). Die Täuschung, das die Dinge an sich erkennbar seien, ist so natürlich, daß es kein Wunder ist, wenn auch die Philosophen sich von derselben nicht losmachen konnten. Der gemeine Menschenverstand, der innerhalb dem Kreise der Erfahrung stehen bleibt, weiß von keinem Unterschied zwischen Ding an sich und Erscheinung, und die philosophirende Vernunft fängt damit an, die Gründe dieser Erkenntniß zu erforschen, und sie selbst in ein System zu bringen. Durch die Vernunft entstand zwar nun in dem Denken Zweifel, nicht aber über die Möglichkeit der Erkenntniß, sondern ob sie durch die Sinne oder durch die Vernunft zu erlangen sey. Denn die Vernunft, welche zuerst den Unterschied zwischen Erscheinung und Ding an sich zum wenigsten dunkel ahnen ließ, offenbarte sich dadurch in ihrer, über die Sinnlichkeit erhabenen, Würde, daß man von ihr allein erwarten mußte, was auf dem Wege der Erfahrung nicht möglich schien. Diese Hofnung wurde noch vorzüglich durch zwei Bemerkungen bestätiget. Einmal, daß die Mathematik, so wenig sie auch noch wissenschaftlich bearbeitet war, dennoch Sätze aufstellte, welche für Jedermann voll-

118) Timaeus S. 301. 302. τι το ον μεν αει, γενεσιν δε ουκ εχον, και τι το γιγνομενον μεν, ον δε ουδε ποτε. το μεν δη νοησει μετα λογου περιληπτον, αει κατα ταυτα ον· το δ' αυ δοξη μετ' αισθησεως αλογου, δοξαστον, γιγνομενον και απολλυμενον, οντως δε ουδεποτε ον. de Republ. V. S. 62. επιστημη μεν γε που επι τω οντι, το ον γνωναι, ως εχει.

vollkommene Evidenz hatten, ohne daß sie aus der Erfahrung geschöpft waren. Zweitens: das Interesse der praktischen Vernunft läßt sich nicht von einer vollkommenen Gewißheit trennen, sie macht es zum wenigsten zur wichtigsten Angelegenheit, in dem, was das höchste Gut und die Erlangung desselben betrifft, zum Wissen zu bringen; dieses kann uns nur die Vernunft gewähren. Nun war aber das Gebiet der praktischen und theoretischen Vernunft noch zu wenig geschieden, als daß nicht das theoretische Wissen für das praktische Interesse für unumgänglich nothwendig hätte gehalten werden sollen. Endlich kam noch dazu, daß die Erfahrungsgegenstände dem Begriff eines Dinges an sich widersprachen, und daß man daher nichts anders konnte, als die Erkenntniß der Dinge, wie sie an sich sind, von der Vernunft zu erwarten.

Plato, der sich nach Anleitung des eleatischen Systems zu dem Begriff eines Dinges an sich erhoben hatte, daß es dasjenige sey, was ein unwandelbares, unabhängiges Seyn hat, fand in der Erfahrung kein Object, das diesem Begriff entsprochen hätte, und er hielt es daher bloß allein für das Object der Vernunft, die unabläßig nach dem Absoluten und Unbedingten strebt. Das Ding, wie er es sich dachte, ist ein Noumenon, welches in der Erfahrung nicht wahrgenommen, sondern nur durch die Vernunft gedacht werden kann. Dieses Noumenon ist nun in der Sprache des Plato nichts anders, als die Idee. Idee ist theils ein Vernunftbegriff, theils das Object desselben, welches für jede Classe von Dingen das reinste vollständige Wesen enthält, und für das eigentliche Ding zu halten ist, dem die andern, welche denselben Namen führen, nur nachgebildet sind. So wie er aber in der Sinnenwelt die Vorstellung der erscheinenden Objecte und die Vorstellung ihrer Umriße (auf dem Wasser, in Spiegeln) unter-

scheidet, so trägt er auch diesen Unterschied auf die Noumenen über. Die mathematischen Begriffe sind die Formen oder äußern Umrisse der Noumenen, die Ideen aber die Noumenen selbst. Denn beide machen den Inhalt des reinen Denkens aus, und können a priori erkannt werden; sie sind aber zugleich auch die Bedingungen von der Möglichkeit und Erkennbarkeit der Erscheinungen [119].

Die Ideen verdienen aber noch eine genauere Erwägung, weil sie der Grundpfeiler der Platonischen Philosophie, und vielfältig falsch gedeutet worden sind. Ungeachtet Plato ihrer so vielfältig gedenket, so hat er doch seine Gedanken nie zusammenhängend darüber dargestellt. Man muß alle Stellen vergleichen, mehrere Deutungen und Einwürfe gegen einander halten, ehe man seinen Gesichtspunct auffaßt, aus welchem alle Dunkelheiten und Mißverständnisse der ältern und neuern Zeiten, die über diese Lehre obgewaltet haben, aufgeklärt werden können.

Die Ideen sind die empirischen und reinen Vernunftbegriffe, (oder im logischen Sinne, die Gattungsbegriffe) unter welche im Denken alle Individuen subsumirt werden, und die allgemeinen Merkmale von allen Objecten der Sphäre enthalten. Die Nothwendigkeit der Ideen gründet sich darauf, daß ohne sie kein Denken und wissenschaftliches Erkennen möglich ist. Denn Denken heißt Begriffe in Urtheile verbinden; dieses ist nur dann möglich, wenn zwischen den Begriffen eine Gemeinschaft, oder Beziehung statt findet, daß ein Begriff von größerem Umfange als der andere ist. — Ohne solche Begriffe gebe es nur ein Mannichfaltiges ohne Einheit; die Vernunft hätte nichts, wodurch

119) de Republice VI. S. 125. VII. S. 166. Epistola VII. S. 131. 132.

durch sie sich fixiren könnte, und sie würde von den Gegenständen nur zerstreuet werden, und nie auf ein Letztes kommen [120]). Die Gattungsbegriffe enthalten die allgemeinen Merkmale von den unter ihnen enthaltenen Gegenständen, die zu dem Begriff derselben wesentlich nothwendig sind; die Urtheile über die Individuen werden also durch jene begründet; der letzte Grund von dem Prädicat eines Dinges wird nur allein in diesen Begriffen gefunden. Wenn man z. B. fragt, warum ist dieser Gegenstand schön, so kann man nicht sagen, weil er diese Gestalt, diese Farbe hat u. s. w. sondern nur, weil er dem absoluten Begriffe von Schönheit angemessen ist. Warum das Object, welches den obersten Begriff der Schönheit bezeichnet, schön ist, ist keine Frage mehr, weil über diesen Begriff für diese Gattung von Gegenständen kein höherer ist. Aber er enthält den Grund von der Schönheit, die wir allen andern Gegenständen beylegen. Die Idee ist das Einzige Unveränderliche, was der Vernunft eine feste Regel in der Beurtheilung des Veränderlichen, das in der Erfahrung angetroffen wird, gewähret [121]). Ohne

120) Sophista S. 274. 275. Politicus S. 63. Parmenides S. 89. 90. αλλα μεντοι, ει δη γε τις αυ μη εασει ειδη των οντων ειναι — μηδε ὁριειται ειδος ἑνος ἑκαστου, ουδε ὁποι τρεψει την διανοιαν ἐξει, μη εων ιδεαν των οντων ἑκαστου την αυτην αει ειναι, και ὁυτω την του διαλεγεσθαι δυναμιν παντα πασι διαφθερει.

121) Phaedo S. 227. Φαινεται γαρ μοι, ει τι εστιν αλλο καλον πλην αυτο το καλον, ουδε δι' ἑν αλλο καλον ειναι, η ὁιοτι μετεχει ἑκεινου του καλου. Parmenides S. 82. 83. ὁταν πολλ' αττα μεγαλα δοξη σοι ειναι, μια τις ισως δοκει ιδεα αὐτη

Ideen wäre also weder Denken, noch selbst das Erkennen der empirischen Gegenstände möglich [122]).

In dieser Rücksicht sind die Ideen die allgemeinen Begriffe in logischer Bedeutung, die nie einige Schwierigkeit hätten machen können, wenn sie nicht auch zugleich eine metaphysische Bedeutung hätten. Denn Plato betrachtet sie nicht bloß als logische Begriffe, sondern zugleich als solche, die objective Gültigkeit haben, und das Wesen der Dinge enthalten. Er verwechselt das logische Wesen mit dem Realwesen; — eine Verwechselung, welche schon dadurch begünstiget wurde, daß die Gültigkeit der Vernunftbegriffe noch nicht untersucht war. Dazu kam noch der Grund, daß sie wirklich auf Gegenstände angewendet, daß diese ihnen subordinirt werden, welches sich wohl nicht anders denken läßt, als wenn in den Objecten wirklich Etwas ist, welches den Begriffen angemessen ist, wodurch alle Individuen einer Gattung dieselben unveränderlichen Merkmale in sich haben. Da nun aber diese Begriffe ursprünglich der Vernunft angehören, so fragt es sich: wie diese Uebereinstimmung der Begriffe und Objecte zu erklären sey? Diese Frage wird in der Metaphysik beantwortet.

Die Ideen sind nach dieser zweiten Bedeutung, Begriffe von dem Wesen der Dinge. Es sind nicht etwa bloße Begriffe, unter welche die Vernunft das Mannichfaltige der Erkenntniß zu ordnen, und in ein künstliches System zu bringen sucht, wie die Botaniker das Pflanzenreich; sondern das Object der Idee ist das Wesents

αὐτη ειναι επι παντα ιδοντι, ὀθεν ἐν το μεγα ἠγη ειναι. De Legibus XII. S. 222. 226. Phaedo S. 179. de Republ. V. S. 64. 66.

122) Philebus S. 219. 222.

sentliche, was in den Dingen selbst enthalten ist, und ohne welches ein Object nicht das Object seyn würde. Die Idee stellt uns also eigentlich das Ding an sich dar, welches nicht angeschauet, sondern nur gedacht werden kann [123]). Eine Stelle in dem siebenten Briefe giebt uns darüber die deutlichste Auskunft. Es giebt, sagt Plato, drei Stücke, wodurch die Erkenntniß von jedem Dinge erlangt werden muß, das Wort, die Erklärung (λογος) und das Bild (ειδωλον); das Vierte ist die Erkenntniß, und das Fünfte das Erkennbare und Wahre selbst, (das Ding an sich). Zum Beyspiel, der Cirkel ist etwas durch Worte bezeichnetes. Das Zweite, die Erklärung des Cirkels, welche aus Nenn- und Zeitworten bestehet, ist; Das in allen äußern Puncten vom Mittelpuncte gleichweit Abstehende. Das Dritte, das Bild, ist der gemahlte und gedrechselte Zirkel, der verändert und zerstört werden kann. Der Zirkel selbst, auf den sich das alles beziehet, leidet nichts dergleichen, und zeichnet sich daher als etwas Verschiedenes aus. Das Vierte ist, die Erkenntniß, die Vernunfteinsicht, und das richtige Urtheil, welches als Eins zusammen gefaßt, und nicht als in Worten oder in sinnlichen Figuren, sondern in der Seele befindlich gesetzt werden muß. Es ist einleuchtend, daß dieses sowohl von der Natur des Zirkels selbst, als von den drei obigen verschieden ist; aber die Vernunft kommt doch dem Fünften durch Aehnlichkeit und Verwandschaft am nächsten, die

übri-

123) de Republica VI. S. 116. και αυτο δη καλον και αυτο αγαθον, και ουτω περι παντων, ἁ τοτε ὡς πολλα ετιθεμεν, παλιν αυ κατ' ιδεαν μιαν ἑκαστου, ὡς μιας ουσης, τιθεντες, ὁ εστιν ἑκαστου προσαγορευομεν, και τα μεν δη ὁρασθαι φαμεν, νοεισθαι δ' ου' τας δ' αυ ιδεας νοεισθαι μεν, ὁρασθαι δ' ου, Epistola VII. S. 131. 132.

übrigen drei entfernen sich weiter davon. Alles das gilt von der geraden und kreisförmigen Figur, der Farbe, dem Guten, Schönen, Gerechten, von jedem Körper, dem natürlichen und künstlichen, vom Feuer, Wasser, und ähnlichen Dingen, von beseelten Wesen, von den sittlichen Eigenschaften der Seele, von allem Leiden und Wirken [124]). Die Idee ist ein Begriff der Vernunft, das dadurch Vorgestellte ist das Ding an sich, welches mit dem Begriff am nächsten übereinstimmt, und mit demselben ganz zusammentreffen würde, wenn die menschliche Vernunft die ursprüngliche Intelligenz wäre, durch deren Thätigkeit die Dinge selbst ihr Daseyn erhalten haben. Diese Intelligenz ist aber nur allein die Gottheit, von welcher die menschliche Vernunft abgeleitet ist. Die Urform der Dinge ist in der göttlichen Vernunft, und auf diese beziehet sich die Idee als ihr Object. Daraus erklärt sich also, wie Plato sagen konnte, die Vernunft komme dem wahren Wesen der Dinge am nächsten.

Hieraus lassen sich die Eigenschaften erklären, welche den Ideen und ihren Objecten beigelegt werden. 1) Die Ideen sind Begriffe der Vernunft, also können ihre Objecte auch nur gedacht werden [125]). 2) Es giebt für jede Gat-

124) Epistola VII. S. 131. 132. τεταρτον δε, επιστημη και νους αληθης τε δοξα περι ταυτ' εστιν. ὡς δε ἑν, τουτο αυ παν θετεον, ουκ εν φωναις ουδ' εν σωματων σχημασιν, αλλ' εν ψυχαις ενον, ὡ δηλον ἑτερον τε ον αυτου του κυκλου της φυσεως, των δε εμπροσθεν λεχθεντων τριων. τουτων δε εγγυτατα μεν ξυγγενεια και ὁμοιοτητι του πεμπτου τους πεπλησιακε, τ' αλλα δε πλεον απεχει.

125) de Republica VI. S. 116. Parmenides S. 83. αλλα μη των ειδων ἑκαστον τουτων

ἡ

Gattung von Dingen nur eine Idee. Plato nennt ſie daher Einheiten (μοναδες, ἑναδες). Die Individuen aber das Viele, Unendliche, (τα πολλα, το απειρον) [126]. 3) Da ihr Gegenſtand etwas Gedachtes iſt, ſo wird von ihm alles entfernt, was an wahrnehmbaren Gegenſtänden gefunden wird. Er iſt alſo in keinem Raume, ohne Farbe und Geſtalt, ohne Ausdehnung und Dichtigkeit, unveränderlich, nicht zuſammengeſetzt, theilbar oder auflösbar, ſondern einfach [127].

Dieſe Lehre von der Idee war für jene Zeiten etwas ſo Neues und von den gewöhnlichen Vorſtellungsarten Abweichendes, daß es kein Wunder iſt, wenn ſie, wie Plato ſagt, auch denkenden Köpfen zu ſchaffen machte, wenn ſie Zweifel und Streitigkeiten erregte. Zum Glück hat er ſelbſt diejenigen Puncte angegeben, welche, wenn ſie nicht gehörig beſtimmt werden, in die größten Schwierigkeiten, und ſelbſt Ungereimtheiten verwickeln, aus deren gehörigen Beſtim-

η νοημα, και ουδαμου αυτην προσηκειν εγγινεσθαι αλλοθι η εν ψυχη. ουτω γαρ αν εν τε ειαζον ειη, και ουκ αν ετι πασχοι ἁ νυν δη ελεγετο,

126) Philebus S. 216. 219.

127) Phaedrus S. 322. ἡ γαρ αχρωματος τε και ασχηματιστος και αναφης ουσια οντως ουσα ψυχης κυβερνητη, μονῳ θεατη νω χρηται. de Republica V. S. 65. Phaedo S. 179. 180. ουκουν τουτων μεν καν ἁψαιο, καν ιδου, καν ταις αλλαις αισθησεσιν αισθοιο· των δε κατα ταυτα εχοντων ουκ εστιν ὁτῳ ποτ' αν αλλῳ επιλαβοιο ἡ τῳ της διανοιας λογισμῳ· αλλ' εστιν αειδη τα τοιουτα και ουχ ὁρατα. S. 182. 190. Timaeus. S. 301. 302.

stimmung die schönste Einhelligkeit hervorgehet. Diese Puncte betreffen 1) die Wirklichkeit, 2) die Realität und 3) das Verhältniß der Ideen zu Individuen [128]).

Was die erste Frage betrifft, ob es Ideen giebt oder nicht, so ist sie schon beantwortet. Mehr Schwierigkeit hat die zweite, wie nehmlich bloße Begriffe Realität haben können, welche nur Objecten zukommt. Daher entstand die Meinung, Plato verstehe unter Ideen gewisse Substanzen, die nicht entstanden, sondern ewig sind, und der Gottheit bei der Bildung der Welt zum Muster dienten [129]). Diese Vorstellungsart kannte auch Plato schon, aber sie war nicht die seinige, wie schon daraus erhellet, daß er Schwierigkeit

128) Philebus. S. 216. πρωτόν μεν, ει τινας δει τοιαυτας ειναι μοναδας ὑπολαμβανειν; αληθως ουσας. ειτα πως αυ ταυτας, μιαν ἑκαστην, ουσαν αει την αυτην, και μητε γενεσιν μητε ολεθρον προσδεχομενην, ὁμως ειναι βεβαιοτητα μιαν ταυτην. μετα δε τουτ', εν τοις γιγνομενοις αυ και απειροις ειτε διεσπασμενην, και πολλα γεγονυιαν θετεον, ειθ' ὁλην αυτην αὐτης χωρις· ὁ δη παντων αδυνατωτατον φαινοιτ' αν, ταυτον και ἑν ἁμα εν ἑνι τε και πολλοις γιγνεσθαι. ταυτ' εχι τα περι τοιαυτα ἑν και πολλα, αλλ' ουκ ἑκεινα, ἁπασης απορίας αιτια, μη καλως ὁμολογηθεντα, και ευπορίας αυ, καλως.

129) Unter den Vertheidigern der Substanzialität der Ideen ist der scharfsinnigste Plessing. Man sehe sein Memnonium, Versuche zur Aufklärung der Philosophie des ältesten Alterthums 1. B. S. 117. seq. 331. seq. auch Schulze de ideis Platonis.

keiten daraus herleitet, welche unbeantwortlich sind [130]). Sie widerspricht allen den Bestimmungen, unter welchen er sich Ideen und ihre Objecte denkt. Denn sie müßten dann doch in einem Raume seyn, und angeschauet werden. Das im Raume seyn ist aber nach Plato nur ein Prädicat der Erscheinungen, und es ist überhaupt, nach seiner ausdrücklichen Erklärung, ein unrichtiger Schluß, daß alles, was wirklich ist, irgendwo in einem Raume seyn müße; und nach Aristoteles sind die Ideen nirgends, das ist, in keinem Raume [131]). Ueberhaupt aber kann man sich hier auf kein Zeugniß eines andern Schriftstellers verlassen, weil es nicht unmöglich ist, daß er Platos Ideen in einem falschen Sinne genommen hat, sondern die Sache muß aus Platos Schriften und System selbst entschieden werden. In diesem findet man nicht das Geringste, welches jene Erklärungen begünstigen könnte, wenn man unpartheiisch forscht, und nicht einzelne aus dem Zusammenhange gerissene Stellen willkührlich

130) Parmenides S. 83.

131) Timaeus S. 349. προς ὁ δε και ονειροπολουμεν βλεποντες, και φαμεν αναγκαιον ειναι που το ον ἁπαν, εν τινι τοπῳ, και κατεχον χωραν τινα· το δε μητε εν γῃ, μητε που κατ' ουρανον, ουδεν ειναι u. s. w. Aristoteles Physicor. III. c. 4. ὁι μεν ὡσπερ ὁι Πυθαγορειοι και Πλατων καθ' αὐτο ουχ ὡς συμβεβηκος τινι ἑτερῳ, ἀλλ' ὡς ουσιαν αυτο ον το απειρον. πλην ὁι μεν Πυθαγορειοι, εν τοις αισθητοις· ου γαρ χωριζον ποιουσι του αριθμου, και ειναι δε το ἐξω του ουρανου απειρον. Πλατων δε, εξω μεν, ουδεν ειναι σωμα, ουδε τας ιδεας, δια το μηδε που ειναι αὐτας, το μεντοι απειρον και εν τοις αισθητοις και εν εκεινοις ειναι.

lich deutet. — Die dritte Frage endlich wird vom Plato auf diese Art bestimmt, daß die Ideen Muster sind, nach welchen Gott die Dinge gebildet hat, so, daß diese die Merkmale enthalten, welche in den Begriffen liegen. Es begreift sich daraus, wie eine Vielheit von Dingen Aehnlichkeit mit einer Idee haben könne, ohne daß diese wirkliche Subsistenz hat, und wie diese gleichsam in mehreren Objecten nachgebildet, aber nicht vereinzelt worden. Dieses ist die einzige Art, wie sich das Verhältniß der Individuen zur Einheit der Idee, ohne Ungereimtheiten denken läßt [132].

Die Ideen und die mathematischen Begriffe machen den ganzen Fond ursprünglicher Begriffe aus, welche die Seele nicht von Außen erhält, sondern in sich findet Sie liegen aber von der Geburt an im dunklen Bewußtseyn, und müssen entwickelt werden. Dieses geschiehet sowohl durch äußere Anschauungen, als durch eigenes Denken. Denn in der Vorstellung jedes empirischen Objectes ist auch Etwas von einer Idee enthalten; durch die Vergleichung dieser Vorstellungen, durch die Trennung des Besondern und Zusammenfassung des Gemeinsamen, wird die Idee selbst wieder ins Bewußtseyn gebracht [133]. Um dieses deutlicher einzusehen, müssen wir den Platonischen Begriff der Wiedererinnerung (αναμνησις) darstellen.

Durch

132) Parmenides S. 84. αλλ' μαλιστα εμοιγε καταφαινεται ωδε εχειν. τα μεν τοιδη ταυτα, ωσπερ παραδειγματα, εστναι τη φυσει· τα δε αλλα τουτοις εοικεναι, και ειναι ὁμοιωματα, και ἡ μεθεξις αυτη τοις αλλοις γιγνεσθαι των ειδων ουκ αλλη τις η εικασθηναι αυτοις. Timaeus S. 341, 349. Phaedo S. 228, 174.

133) Phaedo S. 170. seq.

Durch das Gedächtniß werden die Vorstellungen, sowohl des sinnlichen als des verständigen Vermögens, erhalten und aufbewahret. Plato stellt sich dasselbe bildlich als ein Behältniß, oder als eine wächserne Masse vor, in welcher die Vorstellungen Spuren zurück lassen. So lange diese Spuren fortdauern, und nicht ausgelöscht werden, sind die Vorstellungen in dem Gedächtniß. Die Dauer der Vorstellungen hängt von dem Grade der Stärke und Lebhaftigkeit des Eindrucks und des empfangenden Vermögens ab [134].

Die Vorstellungen können aber auch aus dem Bewußtseyn verschwinden und wieder erneuert werden. Dieses ist die Widererweckung (αναμνησις). Plato verstehet aber darunter die Wiedererweckung der Vorstellungen, sowohl mit als ohne Anerkennung derselben, als ehemals gehabter. Die letzte beschäftiget ihn mehr, als die erste [135]. Diese Erneuerung findet nur dann statt, wenn eine schon gehabte Vorstellung, deren man aber nicht mehr bewußt ist, durch eine Anschauung wieder ins Bewußtseyn gerufen wird. Die wiedererweckte Vorstellung kann sowohl mit der erweckenden Aehnlichkeit, oder Unähnlichkeit haben. Das Gemählde des Simmias erneuert die Vorstellung des Simmias selbst; zuweilen aber erin-

134) Philebus S. 255. Theaetet. S. 154. 155. 164. 94.

135) Philebus S. 255. ὁταν ἁ μετα του σωματος επασχε ποθ' ἡ ψυχη, ταυτ' ανευ του σωματος αυτη εν ἑαυτη ὁτι μαλιστα αναλαμβανη, τοτε αναμιμνησκεσθαι που λεγομεν. — και μην και ὁταν απολεσασα μνημην ειτε αισθησεως ειτ' ου μαθηματος, συθυς ταυτην αναποληση παλιν αυτη εν ἑαυτη, και ταυτα ξυμπαντα αναμνησεις και μνημας πουλεγομεν. Phaedo S. 166.

erinnert der Anblick desselben an den Cebes. Wenn der Liebende das Kleid, oder die Leier seines geliebten Gegenstandes siehet, so stellt sich ihm auch das Bild desselben dar. Ungeachtet diese Vorstellungen theils ähnlich, theils unähnlich sind, so kommen sie doch darinn überein, daß es sinnliche Vorstellungen sind, deren Gegenstand in der Anschauung gegeben ist. Durch diese können aber auch, durch Reflexion, nichtsinnliche Vorstellungen wieder geweckt werden. Wenn nehmlich eine Vorstellung die andere wieder erweckt hat, so denken wir nach, ob sie ähnlich oder unähnlich, gleich oder ungleich sind, und halten sie gleichsam an unsern Begriff von Aehnlichkeit und Gleichheit. Diesen Begriffen entspricht kein Gegenstand der Erfahrung, denn wir sehen, daß Erfahrungsgegenstände in gewisser Rücksicht ähnlich und unähnlich, gleich und ungleich sind; welches auf jene Begriffe gar nicht paßt. Es werden also durch die Anschauung reine Begriffe wieder zum Bewußtseyn erweckt [136]). Es ist daher möglich, daß durch einen einzigen solcher wieder erweckten Begriffe, eine ganze zusammenhangende Reihe, ja die ganze Summe reiner Erkenntniße wieder aufgefrischt wird, wenn die Seele einen lebendigen Forschungsgeist besitzt. Denn die ganze Natur ist ein zusammenhängendes Ganze [137]).

Hieraus folgt 1) daß in Beziehung auf nichtsinnliche Gegenstände nur im uneigentlichen Sinne ein Lernen statt

136) Phaedo S. 167. 168.

137) Meno S. 351. ἀτε γαρ της Φυσεως ἀπασης συγγενους ουσης, και μεμαθηκυιας της ψυχης ἀπαντα, ουδεν κωλυει ἑν μονον αναμνησθεντα τ' αλλα παντα αὐτον ανευρειν, εαν τις ανδρειος ᾖ και μη αποκαμῃ ζητων.

statt findet; daß jeder Mensch vielmehr durch Hülfe der Wiedererweckung alles aus sich selbst schöpfe. Wenn dieses auch nichts weiter als Hypothese ist, so ist sie doch keine unfruchtbare Hypothese, insofern sie den Forschungsgeist nährt und erhält, und die Möglichkeit zeigt, wie man etwas, das man noch nicht weiß, untersuchen könne [138]). 2) Daß alle Principien, wodurch Urtheile aufhören, bloße Meinungen zu seyn, solche wiedererweckte Ideen sind [139]).

Da die Ideen der Vernunft gegeben sind, sie aber, bevor sie entwickelt werden, mit keinem Bewußtseyn verknüpft sind, so muß sich Plato gewissermaßen eine leidende und eine thätige Vernunft, oder mit andern Worten ein Vernunftvermögen und eine Vernunftkraft gedacht haben. Die letzte ist das eigentliche denkende Princip in dem Menschen, welches in dem ersten die letzten Principien des Erkennens und Denkens, und das letzte Ziel seines Strebens findet. Hierdurch hat Plato wahrscheinlich dem Aristoteles Veranlassung zu dem Unterschied zwischen dem leidenden und thätigen Verstande gegeben [140]).

138) Meno S. 351. το γαρ ζητειν αρα και το μανθανειν αναμνησις ὁλον εξιν· ἁιρουν δει πειθεσθαι τουτῳ τῳ ερισικῳ λογῳ. ὁυτος μεν γαρ αν ἡμας αργους ποιησειε, και εξι τοις μαλακοις των ανθρωπων ἡδυς ακουσαι. ὁ δε εργαζικους τε και ζητητικους ποιει. Phaedo S. 165. 166.

139) Meno S. 385. αἱ δοξαι — ου πολλου αξιαι εισιν, ἑως αν τις αυτας δηση αἱτιας λογισμῳ· τουτο δ' εξιν αναμνησις.

140) Die Ideen sind der Vernunft gegeben de Republica VII. S. 133. X. S. 287. sie werden aber

Die Function dieser Denkkraft ist das Bilden der Begriffe, das Urtheilen und Schließen. Ueber diese Functionen kommen nur hier und da einige Bemerkungen vor, welche von einem richtigen Beobachtungsgeiste und Scharfsinn zeugen, aber doch nicht zu einer vollständigen Theorie hinreichen. Wir werden sie weiter unten bei den logischen Regeln am schicklichsten anführen können.

Ungeachtet aber die Sinnlichkeit und die Vernunft, wie wir gesehen haben, ganz verschiedene Vermögen sind, so findet doch auch in gewisser Rücksicht eine Verbindung zwischen beiden statt. Erstlich gehören beide einem Subjecte an, welches die Vorstellungen aus beiden Quellen in ein Bewußtseyn vereiniget [141]). Zweitens, die Entwickelung der Vernunft ist nur vermittelst der Sinnlichkeit möglich. Diese liefert dem Verstande den Stoff, den er bearbeitet; durch diese Thätigkeit werden die reinen Begriffe zum deutlichen Bewußtseyn gebracht. Der Verstand verbindet die sinnlichen Vorstellungen in Begriffe und Urtheile, er vergleicht mehrere von ähnlicher Art, und faßt das Gemeinschaftliche in einen Begriff. Auf diese Art wird der Gattungsbegriff entwickelt. Es ist auch wahrscheinlich, daß Plato bei Bildung der empirischen Begriffe und Urtheile den Verstand durch die noch nicht deutlich entwickelten Ideen, als Regeln, wornach das Aehnliche verbunden wird, bestimmt wer-

aber gedacht, de Republica VI. S. 116. Hierin liegt der Beweis vom obigen Satze. Man vergleiche auch Phaedrus S. 322. 323. Timaeus S. 347. 348. und Politicus S. 64. τα γαρ ασωματα καλλιζα ονια και μεγιζα, λογω μονον, αλλω δε ουδενι σαφως δεικνυται.

141) De Republica V. S. 30. de Legib. X. S. 91.

werden laſſe [142]). Iſt nun aber die Vernunft zur freien Thätigkeit entwickelt, dann kann ſie, nach ſeiner Ueberzeugung, ohne alle Mitwirkung der Sinnlichkeit wirken, und aus ſich ſelbſt das reine Wiſſen hervorbringen [143]).

Da es zweierlei Gegenſtände giebt, ſinnliche und bloß denkbare, ſo iſt auch die Erkenntniß doppelt, die Erkenntniß des veränderlichen Dinges und des Dinges an ſich [144]). Nur allein die letzte iſt ein Gegenſtand der Philoſophie, die erſte iſt alſo die gemeine. Durch die erſte erkennen wir, was nothwendig in dem Begriff eines Dinges enthalten iſt; durch die letzte erkennen wir einen einzelnen Gegenſtand, wie er erſcheint, mit vielen zufälligen und veränderlichen Beſtimmungen, die außer dem Begriff liegen [145]). Hierin liegt unſtreitig eine Urſache, warum Plato ſich weniger mit der Unterſuchung der letzten als der erſten beſchäftiget hat. Dazu

142) Theaetet. S. 143. Phaedo S. 170. 171. προ γαρ του αρξασθαι ἡμας ὁραν ἡ ακουειν και τ' αλλα αισθανεσθαι, τυχειν εδει που ειληφοτας επιστημην αυτου του ισου, ὁ, τι εστιν, ει εμελλομεν τα εκ των αισθησεων ισα εκεισε ανοισειν. Symposium S. 245.

143) Phaedo S. 147. 149. 188. 189.

144) de Republica VII. (ὡς ἡ γεωμετρια) της του αει οντος γνωσεως, αλλ' ου του ποτε τι γιγνομενου και απολλυμενου (χαριν). Phileb. S. 305. 306. 311. Theaetet. S. 159.

145) Epiſtola VII. S. 132. προς γαρ τουτοις ταυτα ουχ ἡττον επιχειρει το ποιον τι περι ἑκαστον δηλουν, ἡ το ον ἑκαστου, δια το των λογων ασθενες.

kommt noch die zweite Ursache, daß er nehmlich in der Voraussetzung, daß die Vernunft die Dinge an sich erkenne, diese für das höhere Erkenntnißvermögen hielt. Er bestimmt den Begriff der Erkenntniß darnach, und natürlich stimmt nun der Begriff der Erkenntniß eines Gegenstandes der Anschauung mit jenem nicht überein. Die größte Schwierigkeit aber machte die Entdeckung eines bestimmten Kriteriums, durch welches Erkenntniß von Nichterkenntniß unterschieden werden kann Daher befriedigte ihn der Begriff: Erkenntniß ist eine (objectiv) wahre Vorstellung nicht, weil er nicht bestimmt, welche Vorstellung wahr oder falsch ist.

Aus der ausführlichen Kritik mehrerer Begriffe von der Erkenntniß, welche im Theätet vorkommt, ergeben sich folgende Resultate. Wenn eine Vorstellung einen bestimmten Gegenstand hat, auf den sie sich beziehet, und die Vorstellung bestimmt ist, daß sie sich nur auf einen Gegenstand beziehen kann, so ist sie Erkenntniß; und zu jeder Erkenntniß gehört ein bestimmtes Urtheil [146]). Bei den Dingen an sich ist der Gegenstand nur ein einziger also bestimmt, und die Idee darf also nur entwickelt werden, um die Erkenntniß desselben zu erlangen. Die einzige Richtschnur dabei ist die Gedenkbarkeit, daß sich kein Widerspruch einschleiche [147]).

Ein-

146) Theaetet. S. 188. πoτερον ἡγουμενος επιςημονα ειναι ὁντινουν ὁτουουν, ὁταν το αυτο τοτε μεν του αυτου δοκῃ αυτῳ ειναι, τοτε δε ἑτερου ἡ και ὁταν του αυτου τοτε μεν ἑτερον, τοτε δε ἑτερον δοξαζῃ; Definition. S. 293.

147) de Republica V. S. 59. ὁ ταναντια τουτων ἡγουμενος τε τι αὐτο καλον και δυναμενος καθορᾶν και αυτο και τα εκεινου μετεχοντα, και ουτε

τυ

Ein Object der Erfahrung ist nicht so bestimmt, weil seine Beschaffenheiten immer wechseln. Aber gebildet nach der Idee enthält er auch etwas Unveränderliches, Festes. Das Veränderliche an diesen Objecten stellen die Sinne und der Verstand dar. Soll nun daraus Erkenntniß werden, so muß noch die Beziehung auf das Unveränderliche, die Idee, oder, wie wir uns ausdrücken würden, die objective Einheit hinzukommen. Denn durch das, was wechselt, wird kein Gegenstand bestimmt; keine Vorstellung kann auf das Veränderliche an sich bezogen werden, eben deswegen, weil es keinen Stand hält, wenn es nicht durch die Form gebunden wird, wornach das Object gebildet ist Die Vorstellungen, welche sich auf veränderliche Objecte der Wahrnehmung beziehen, erhalten daher erst ihre Festigkeit durch die Beziehung auf die Idee, durch die Unterordnung auf einen übersinnlichen Grund. Die Urtheile werden dadurch, wenn die Sinne den Stoff der Seele treulich überliefern, wahr [148]). Diese Erkenntniß

τα μετεχοντα αυτο, ουτε αυτο τα μετεχοντα ἡγουμενος — τουτου μεν την διανοιαν ὡς γινωσκοντος γνωμην αν ὀρθως Φαιμεν ειναι. Sophista S. 275. Philebus S. 219.

148) Theaetet. S. 143. ὁιον τε ουν αληθειας τυχειν, ᾧ μηδε ουσιας; — αδυνατον — ὁυ δε αληθειας τις ατυχησει, ποτε τουτου επιςημων εςαι — και πως αν; — εν μεν αρα τοις παθημασιν ουκ ενι επιςημη, εν δε τῳ περι εκεινων συλλογισμῳ. ουσιας γαρ και αληθειας ενταυθα μεν, ὡς εοικε δυνατον ἁψασθαι, εκει δε αδυνατον. Timaeus S. 343. εν ᾧ δε εγγιγνομενα ἑκαςα αυτων Φανταζεται, και παλιν εκειθεν απολλυται, μονον εκεινο αν προσαγορευειν τῳ τε τουτο και τῳ τοδε προσχρωμενους ονομαti. το δε ὁποιον τι, θερμον

unterscheidet sich aber, von der erstern immer noch dadurch, daß die Ueberzeugung in diesem Falle nicht wie in jenem mit Nothwendigkeit verknüpft ist.

Dieser Umstand hat Veranlassung zu der Meinung gegeben, daß Plato alle Erfahrungserkenntniß verworfen habe, welche aber mit seinem System nicht zum besten übereinstimmt. Denn das, was wir wahrnehmen, ist nach ihm, nicht etwa ein leerer Schein, dem gar nichts Reales zum Grunde liegt, sondern es ist ein reales Object, aber nicht rein vorgestellt, sondern mit vielem Zufälligen und Veränderlichen vermischt. Wie hätte er sonst die Erkenntniß empirischer Gegenstände als die Vorbereitung zur reinen Erkenntniß ansehen und empfehlen können. Der Irrthum entsprang daraus, daß Plato die reine und empirische Erkenntniß mit starken Ausdrücken unterscheidet, und zuweilen das Wort επιστημη und γνωσις für die erste ausschließlich gebraucht wissen will, wo er dann keinen andern Ausdruck für die empirische hatte, als δοξα, welches auch ein subjectives, unzureichendes Dafürhalten bedeutet.

Das Resultat ist: Die Sinnlichkeit erkennet gar nichts, denn zum Erkennen gehören Urtheile. Zum Erkennen ist also immer ein Beitrag des Verstandes erforderlich. Durch die Sinnlichkeit erkennt man zweitens auch nichts Unveränderliches, Nothwendiges, also kein Ding, wie es an sich ist, sondern nur veränderliche Objecte, Erscheinungen. Drittens, die Vernunft erkennet allein das Nothwendige, worin das Wesen der Dinge besteht, oder das Ding an sich. Diese Erkenntniß ist allein ein Wissen, (επιστασθαι) ein objectives Vorstellen mit Gewißheit und Nothwendigkeit; die

μεν η λευκον, η και ὁτιουν των εναντιων, και παντ' ὁσα εκ τουτων, μηδεν εκεινο αν τουτων καλειν. de Republ. V. S. 63. 65.

die empiriſche Erkenntniß nur ein objectives Vorſtellen ohne Gewißheit, mit einem niedrigern Grade des Fürwahrhaltens (πιςις) [147]).

Nachdem wir die Begriffe des Plato von dem Erkenntnißvermögen dargeſtellt haben, können wir nun zur Logik übergehen. Es erhellet aus dem Obigen, daß Plato das Denken mit dem Erkennen verwechſelt, und die Vernunft für das Vermögen die Dinge an ſich, die reine objective Wahrheit zu erkennen, hält. Die Logik iſt ihm daher auch nicht bloß eine Wiſſenſchaft von den Regeln des Denkens, ſondern zur Erfindung der Wahrheit; nicht ein Kanon, ſondern ein Organon der Vernunft. Daher begreift Plato zuweilen alle reine Vernunfterkenntniſſe unter dem Namen von Dialektik zuſammen.

Ungeachtet dieſes der Grundfehler aller ſpeculativen Philoſophie war, ſo iſt er doch nicht ohne wichtige Folgen für die Philoſophie geweſen. Denn ohne jene Täuſchung, hätte man gewiß nie das Denken mit ſo anhaltendem Eifer unterſucht, nie die Regeln des Verſtandes mit ſo viel Intereſſe entwickelt hätte man keinen andern, als negativen Gewinn, um Irrthümer abzuhalten, davon ſich verſpro-

 chen.

149) Timaeus S. 316. λογος δε ὁ κατα ταυτον αληθης γιγνομενος περι τε θατερον ων και περι το ταυτον εν τω κινουμενω ὑφ' αὐτου φερομενος ανευ φθογγου και ηχης, ὁταν μεν περι το αισθητον γιγνηται, και ὁ του θατερου κυκλος ορθως ιων, εις πασαν αυτου την ψυχην διαγγειλη, δοξαι και πιςεις γιγνονται βεβαιοι και αληθεις· ὁταν δε αυ περι το λογιςικον η, και ὁ ταυτου κυκλος εὐτροχος ων αυτα μηνυση, νους επιςημη τε εξ αναγκης αποτελειται.

chen. Für die Logik selbst hat diese falsche Ansicht weiter keine nachtheiligen Folgen gehabt, als daß man durch einen Umweg zuweilen die Regeln des Denkens aus den Objecten ableitete: denn die Analysis der Begriffe kann mit Präcisione ausgeführt, nie auf ganz unrichtige Resultate führen. Mehr Schwierigkeit hat die wissenschaftliche Anordnung der Regeln, die nur mit der Zeit, wenn sich die Materialien gehäuft hatten, durch einen systematischen Kopf herbeigeführt werden konnte. In der ersten Rücksicht hat Plato viel geleistet, für das Letzte fast gar nichts, wenn wir nach den vorhandenen Schriften urtheilen; desto mehr aber sein Schüler, Aristoteles, welcher vollendete, was sein Lehrer angefangen hatte. Wir finden in Platos Schriften keine absichtlich angestellten logischen Untersuchungen, und können diese nach ihrer Bestimmung nicht erwarten, sondern nur gelegenheitliche Bemerkungen; aber auch diese müssen wir hier zusammenstellen, denn sie sind die Anfänge der Logik als Wissenschaft.

Die Aufgabe der Logik nach Plato ist: die mögliche und nothwendige Verbindung der Begriffe aus Gründen zu bestimmen, oder mit andern Worten, zu lehren, welche Begriffe einstimmig oder nicht einstimmig sind, Regeln zu geben, wie Behauptungen, in Ansehung ihrer Wahrheit oder Falschheit, zu prüfen sind, und wie man sie durch Gründe rechtfertiget [150]).

Die

150) Sophista S. 274. 275. αρ' ου μετ' επιστημης τινος αναγκαιου δια των λογων πορευεσθαι τον ορθως μελλοντα δειξειν, ποια ποιοις συμφωνει των γενων, και ποια αλληλα ου δεχεται. Theaet. S. 90. οιμαι δε και ξυμπασα ἡ του διαλεγεσθαι πραγματεια. το γαρ επισκοπειν και επιχειρειν ελεγχειν τας αλληλων φαντασιας τε και δοξας ορθας ἑκα-

Die ersten Gesetze des Denkens, durch welche die logische Wahrheit und Falschheit bestimmt wird, hat Plato zwar in keiner bestimmten Formel aufgestellt, aber sie doch hier und da berührt. Das Gesetz des Widerspruchs und des Grundes sind die Grundsätze seines gesammten Philosophirens, wie wir oben gesehen haben (S. 263); Und der erste ist der Grund, aus welchem alle seine logischen Regeln abgeleitet sind. Ohne Einstimmung mit sich selbst ist gar kein Denken möglich; alle Begriffe und Urtheile müssen zusammenstimmen. Das Widersprechende läßt sich nicht denken [151]). Aber den Umfang und die Gültigkeit dieses Grundsatzes dehnt er zu weit aus, indem er ihn zugleich als das Princip der Erkenntniß der Dinge betrachtet [152]).

Das Denken ist im Allgemeinen nichts anders als urtheilen, urtheilen ist aber nichts anders als Verbin-

ἑκαστου ουσας, ου μακρα μεν και διωλυγιος Φλυαρια, ει αληθης ἡ αληθεια Πρωταγορου; de Republ. VII. S. 162. 166.

151) Phaedo S. 226. Gorgias S. 106. Theaetet. S. 151. αναμιμνησκου δη, ει ποτ' ειπες προς σεαυτον, ὁτι παντος μαλλον το τοι καλου αισχρον εξι, η το αδικον δικαιον; η και (το παντων κεφαλαιον) σκοπει, ει ποτ' επεχειρησας σεαυτον πειθειν, ὡς παντος μαλλον το ἑτερον ἑτερον εξιν, η παν τουναντιον.

152) Cratylus S. 343. 347. δια τινος αλλου ουν ετι προσδοκας αν ταυτα (τα ὀντα) μαθειν: αρα δι' αλλου του, η ὑπερ εικας γε και δικαιοτατον, δι' αλληλων γε ειπη συγγενη εξι και αυτα δι' αυτων;

bindung der Begriffe, oder Bestimmung eines Objects durch ein Prädicat [153]).

Die Begriffe (λογος, ειδος, γενος) unterscheiden sich von andern Vorstellungen durch das Merkmal, daß sie Vieles unter eine Einheit begreifen, sie enthalten mehrere Vorstellungen in sich, und mehrere Objecte unter sich. Diese Bemerkung war für unsern Philosophen so überraschend, daß er sich noch etwas zweifelhaft ausdrückte: es scheine dies ein ewiges und unveränderliches Merkmal der Begriffe zu seyn [154]).

Der

153) Theaetet. S. 151. τουτο γαρ μοι ενδαλλεται, διανοουμενη (ἡ ψυχη) και αλλο τι η διαλεγεσθαι, αυτη εαυτην ερωτωσα και αποκρινομενη, και φασκουσα και ου φασκουσα. ὁταν δε ὁρισασα, ειτε βραδυτερον, ειτε οξυτερον επαϊξασα, το αυτο ηδη φῃ και μη διαζῃ, δοξαν ταυτην τιθεμεν αυτης. Sophista S. 296. 293.

154) Philebus S. 215. 217. Φαμεν που ταυτον ἑν και πολλα ὑπο λογων γιγνομενα περιτρεχειν παντη καθ' ἑκαστον των λεγομενων αει και παλαι και νυν. και τουτο ουτε μη παυσηται ποτε, ουτε ηρξατο νυν. αλλ' ἐστι το τοιουτον, ὡς ἐμοι φαινεται, των λογων αυτων αθανατον τι και αγηρων παθος εν ἡμιν. Sophista S. 269. Parmenides S. 77. ει δε με ἑν τις αποδειξει ὀντα και πολλα, τι θαυμαστον· λεγων ὁταν μεν βαλληται πολλα αποφαινειν, ὡς ἑτερα μεν τα επι δεξια μου εστιν, ἑτερα δε τα επ' αριστερα· και ἑτερα μεν τα προσθεν, ἑτερα δε τα οπισθεν· και ανω και κατω ὡσαυτως (πληθους γαρ, οιμαι, μετεχω) ὁταν δε ἑν, ερει, ὡς ἑπτα ἡμων ὀντων εἰς ἐγω εἰμι ανθρωπος, μετεχων και του ἑνος.

Der Inhalt der Begriffe iſt das Gemeinſame (το κοινον) was als Merkmal an mehreren Objecten vorkommt und weil dieſes bei allen unter dem Begriffe enthaltenen Objecten nothwendig gedacht werden muß, das Weſen dieſer Objecte (ουσια) [155]). Die Objecte, welche unter dem Begriff enthalten ſind, heiſſen τα πολλα, το πληθος, το απειρον, und die Begriffe das Eine το ἑν. Zwiſchen dieſem und jenem liegen noch Begriffe in der Mitt, welche keinen ſo groſſen Umfang als der erſte, aber doch eine gewiſſe Sphäre haben. Jene Objecte können nehmlich, bei aller Verſchiedenheit, dennoch wieder Merkmale mit einander gemein haben, welche in Begriffe gefaßt werden. Dieſes ſind alſo die Gattungs und Artbegriffe; jene nennt Plato zuweilen γενος, dieſe ειδος und αριθμος, und τα μεταξυ. Benennungen, von welchen ſich der Grund leicht einſehen läßt [156]). Wenn man einen Gattungsbegriff hat, ſo muß man alle unterſcheidende Merkmale an den Objecten, die ſich in Begriffe faſſen laſſen, aufſuchen; und wenn man verſchiedene Objecte hat, muß man nicht eher nachlaſſen, bis man alle gemeinſame Merkmale an ihnen in einen Begriff zuſammengefaßt hat [157]). Wenn die Unterſuchung von den Individuen

155) Theaetet. S. 141. 143. Phaedo. S. 171. 174.

156) Philebus S. 221. 222.

157) Politicus S. 63. δεον ὁταν μεν την των πολλων τις προτερον αισθηται κοινωνιαν, μη προαφισθαι, πριν αν εν αυτη τας διαφορας ειδη πασας, ὁποσαι περ εν ειδεσι κεινται. τας δ' αυ παντοδαπας ανομοιοτητας, ὁταν εν πληθεσιν ὀφθωσι, μη δυνατον ειναι δυσωπτμενον πτυεσθαι, πριν αν συμπαντα τα οικεια εντος μιας ὁμοιοτητος ἑξης, γενους τινος κσια περιβαληται.

dividuen zu dem Allgemeinen, oder umgekehrt, von diesem zu jenen ausgeht, so dürfen die mittleren Begriffe oder die Arten nicht übersprungen werden, wenn man richtig denken will, denn sonst wird man sowohl die gemeinsamen Merkmale als die Unterscheidungsmerkmale nicht vollständig umfassen. Die Vernachläßigung dieser Regel ist die Quelle von Verwechselungen, Verwirrungen und Sophistereien [158]).

Was von dem Gattungsbegriff gilt, das gilt auch von den Arten, aber nicht umgekehrt, denn man kann nicht schließen, wo der höhere Begriff ist, da ist auch der niedere [159]).

Die Begriffe sind entweder identisch, wenn sie eben dieselben Merkmale enthalten, oder verschieden, wenn ihre Merkmale nicht dieselben sind. So ist jeder Begriff mit sich selbst identisch. Es kann aber ein Begriff oder Object in verschiedener Beziehung einerlei oder verschie-

158) Philebus S. 319. δειν αν ἡμας αει μιαν ιδεαν περι παντος ἑκαστοτε τιθεμενους ζητειν. ἑυρησειν γαρ ἑνεσαν. εαν δε καταλαβωμεν, μετα μιαν δυο, ειτε εισι, σκοπειν· ει δε μη, τρεις η τινα αλλον αριθμον· και των ἑν ἑκεινων ἑκαστον παλιν ὡσαυτως, μεχρι περ' αν το κατ' αρχας ἑν μη ὁτι ἑν και πολλα και απειρα ἑσι μονον ιδη τις, αλλα και ὁποσα. την δε του απειρου ιδεαν προς το πληθος μη προσφερειν, πριν αν τις την αριθμον αυτου παντα κατιδη, τον μεταξυ του απειρου τε και του ἑνος.

159) Euthyphro S. 26. και αρα ορθως ἑχει λεγειν, ἱνα γαρ δεος, ἑνθα και αιδως· αλλ' ἱνα μεν αιδως, ἑνθα και δεος, ου μεντοι γε ἱνα γε δεος, πανταχου αιδως. ἑπι πλεον γαρ οιμαι δεος αιδους. μοριον γαρ δεους αιδως, ὡσπερ αριθμος περιττον. Philebus S. 211. 212.

ſchieden ſeyn. Dieſes Verhältniß der Begriffe iſt für die Logik ſehr wichtig. Denn was verſchieden iſt, kann, in ſofern es verſchieden iſt, von einander getrennt werden, woraus negative Urtheile entſtehen. Zum richtigen Denken gehört daher nothwendig die Unterſcheidung der Begriffe, nach Identität und Verſchiedenheit [160]).

Die verſchiedenen Begriffe theilt Plato nicht weiter ein, ſondern ziehet nur eine Art derſelben vorzüglich in Betrachtung, nehmlich, die entgegengeſetzten (τα ἐναντια). Entgegengeſetzte Begriffe ſind ſolche, welche als Merkmale einander ausſchließen, oder nicht zugleich mit einem Object verbunden werden können, z. B. Geſundheit, Krankheit, Weiß, Schwarz. Wenn ein Menſch geſund iſt, ſo iſt er nicht krank. Es giebt Begriffe, welche unmittelbar, und andere, die nur mittelbar durch ein in ihnen enthaltenes Merkmal entgegengeſetzt ſind. Gerade und Ungerade ſind einander unmittelbar, Zwei und Drei nur mittelbar entgegengeſetzt, weil mit Zwei der Begriff des Geraden, und mit Drei der Begriff des Ungeraden unzertrennlich verknüpft iſt [161]). Einem Begriff iſt immer nur ein Begriff entgegenſetzt, einer ſchließt den andern aus, und es iſt nichts Mitteleres zwiſchen ihnen. Von entgegengeſetzten Begriffen muß aber einer nothwendig einem Dinge zukommen. Enthält ein entgegengeſetzter Begriff mehrere Arten unter ſich, ſo gilt dieſe

160) Philebus S. 214. 212. Sophiſta S. 273. ἀλλ' οιμαι σε συγχωρειν, των ὀντων τα μεν αυτα καθ' ἀυτα, τα δε προς ἀλλα ἀει λεγεσθαι — το δ' ἑτερον ἀει προς ἑτερον. Hipparch. S. 265. 267.

161) Philebus S. 211. το γε μην μελαν τω λευκω παντες γινωσκομεν ὡς προς τω διαφορον ειναι, και ἐναντιωτατον ὀν τυγχανει. Gorgias S. 106. Phaedo S. 234. 333.

diese Nothwendigkeit von dem Gattungsbegriff, aber nicht von den Arten [162]).

Ungeachtet über die Erklärung (ὁρος, λογος) mehrere Regeln vorkommen, so sind sie doch mehr negativ als positiv, sie zeigen mehr was sie nicht, als was sie seyn soll. An den gegebenen Beyspielen siehet man wohl, daß Plato die Definition für einen Satz erklärt, welcher die wesentlichen Merkmale, wodurch sich ein Gegenstand von andern unterscheidet, aussaget. Den Aristotelischen Begriff, daß die Erklärung die Gattung und den Unterschied eines Objectes angeben müsse, hat Plato vorbereitet, aber zum wenigsten in seinen Schriften nicht wirklich gegeben [163]). Er fodert von einer Erklärung, daß sie nicht durch dunkle, unverständliche Worte, oder durch einen Zirkel gegeben werden soll. Er nennt dergleichen pomphafte Erklärungen (τραγικη αποκρισις) [164]).

Die Eintheilung (διαιρεσις) bestehet darin, daß man die niedern Begriffe (ειδη), welche unter einem höhern enthalten sind, bestimmt und aufzählet. Man muß in der Eintheilung Arten aufzählen, d. i. Begriffe, die neben den Gattungsmerkmalen einen Unterschied oder nähere Bestimmung derselben enthalten, und einen Theil der Sphäre des Gattungsbegriffs bestimmen. Er unterscheidet

162) Alcibiades II. S. 77. 78. Protagoras S. 77.

163) Definitiones S. 296. ὁρος λογος εκ διαφορας και γενους συγκειμενος. Daß Plato etwas davon geahnet, erhellet aus Theaetet. S. 190. 193. Epistola VII. S. 131.

164) Meno S. 338. 341. Gorgias S. 93.

det daher einen Theil (μοριον) und eine Art des Gattungsbegriffs (ειδος). Der Theil enthält eine unbestimmte Anzahl von Gegenständen, die unter einem Begriffe stehen, aber noch viele Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten enthalten, und daher den Gattungsbegriff nicht näher bestimmen. Jede Art ist ein Theil des Begriffs, aber ein Theil ist keine Art. Um alle Fehler bei Eintheilungen zu vermeiden, muß man immer von den höhern Arten bis zu den niedern fortgehen, und zwar durch Entgegensetzung (Dichotomie). Auf diese Art gelangt man auch auf neue Ideen. Den Grund der Dichotomie scheint Plato noch nicht ergründet zu haben, denn seine Eintheilungen liefern zwar entgegengesetzte, aber nicht kontradictorisch entgegengesetzte Begriffe, die einander wirklich ausschließen. Die Untereintheilung kannte auch Plato, er nennt sie διαιρεσις κατα μηκος, so wie die Haupteintheilung διαιρεσις κατα πλατος [165]).

Durch die Verbindung der Begriffe entsteht ein Urtheil, welches, wenn es durch Worte ausgedrückt wird, ein Satz (λογος) heißt. Es giebt zweierlei Worte, Hauptwörter und Zeitwörter (ονοματα, ρηματα). Die Nebeneinanderstellung von Wörtern der einen und andern Art giebt keinen Satz, denn es fehlt an der Verbindung; diese entsteht dadurch, daß ein Zeitwort zu einem Nennwort gesetzt wird. Ein Urtheil ist also eine Verbindung von Begriffen (συμπλοκη, συνθεσις)

165) Philebus S. 219. 220. Politicus S. 14. 15. καλλιον δε που και μαλλον κατ' ειδη και δίχα διαιροιτ' αν· μη σμικρον μοριον ἑν προς πολλα και μεγαλα αφαιρωμεν, μηδε ειδος χωρις· αλλα το μερος ἁμα ειδος εχετο. — S. 15. 16. ειδος μεν ὁταν η τις, και μερος αναγκαιον αυτο ειναι τις πραγματος, ὁτι περ αν ειδος λεγηται· μερος δε, ειδος, ουδεμια αναγκη. S. 67. Sophista S. 300.

σις) **wodurch ein Ding in Ansehung seines Prädicats bestimmt wird** [166]). Es fehlte dem Plato noch an Worten zur Bezeichnung des Subjects und Prädicats, um sich bestimmter auszudrücken. Daher ist auch sein Begriff von einem Zeitwort, es drücke eine Handlung oder Wirkung πραξις aus, nicht ganz richtig. Die Begriffe selbst aber waren schon mit dem Begriff eines Urtheils gegeben. Daher stellt er auch den Satz auf: **jeder Satz beziehet sich auf ein Etwas** (επι τινος) nehmlich als Subject, und ohne diese Beziehung ist überhaupt kein Satz möglich [167]).

Die Urtheile sind entweder **bejahende** oder **verneinende**. Jedwedes Ding kann sowohl an sich als in Beziehung und Verhältniß mit jedem andern Dinge oder Begriffe betrachtet werden, um die Bestimmungen, die ihm an sich und in Verhältniß mit andern zukommen, finden. Was mit ihm verbunden werden kann, wird ihm beigelegt, was nicht mit ihm verbunden werden kann, wird von ihm ausgeschlossen. Es ist in jener Rücksicht **Etwas** (ον), in dieser ist **es etwas nicht** (μη ον). Je

166) **Sophista** S. 291. 292. 295. διανοια και λογος ταυτον· πλην ὁ μεν εντος της ψυχης προς αυτην διαλογος ανευ φωνης γιγνομενος τοτ' αυτο ἡμιν επωνομασθη διανοια· δοξα δε, διανοιας αποτελεσμα. S. 293. δηλοι γαρ (ἡ συμπλοκη) ηδη που τοτε περι των οντων η γιγνομενων η γεγονοτων, η μελλοντων· και μη ονομαζει μονον, αλλα τι περαινει, συμπλεκων τα ρηματα τοις ονομασι.

167) **Sophista** S. 294. λογον αναγκαιον, ὁταν περ' η. τινος ειναι λογον, μηδε τινος αδυνατον. Zuweilen nennt Plato das Prädicat παθημα und παθος **Sophista** S. 272. **Philebus** S. 217.

Jedes Ding hat alſo unzählige viele poſitive und negative Prädicate [168]).

Hierauf beruht auch die Wahrheit oder Falſchheit der Urtheile. Ein Urtheil iſt wahr, wenn ihm das, was ihm beigelegt wird, wirklich zukommt, und das, was von ihm verneinet wird, nicht zukommt. Im umgekehrten Fall iſt es falſch. Das falſche Urtheil macht etwas Negatives, was vom Subjecte getrennt werden muß, zu einem poſitiven, und das Poſive zu einem negativen Merkmale des Subjects, z. B. der Menſch flieget [169]). Hierbei kommt aber alles zuletzt auf das Geſetz des Widerſpruchs zurück. Was einem Subjecte nicht widerſpricht, das kann mit ihm verbunden werden, und iſt inſofern wahr. Identiſche Begriffe können verbunden, verſchiedene Begriffe müſſen, inſofern ſie verſchieden ſind, getrennt werden. So iſt Bewegung mit ſich ſelbſt identiſch, Bewegung iſt Bewegung; aber Bewegung und Identität ſind zwei verſchiedene Begriffe,

168) Sophiſta S. 281. 282. κατα παντα γαρ ἡ θατερου φυσις, ἑτερον απεργαζομενη του οντος, ἑκαστον ουκ ον ποιει. και ξυμπαντα δε κατα ταυτα ὀυτως ουκ οντα ορθως ερουμεν — και το ου αρ ἡμιν ὁσατερ εστι τα αλλα, κατα τοσαυτα ουκ εστιν, εκεινα γαρ ουκ ον, ἑν μεν αυτο εστιν, απειραντα δε του αριθμον τ'αλλα ουκ εστιν αυ. S. 296.

169) Sophiſta S. 295. λεγει τε αυταν ὁ μεν αληθης (λογος) τα οντα ὡς εστι περι σου — ὁ δε ψευδης ἑτερα των οντων, τα μη οντ' αρα ὡς οντα — περι δη σου λεγομενα μεντοι θατερα, ὡς τα αυτα, και μη οντα ὡς οντα, παντα πασιν, ὡς εοικεν, ἡ τοιαυτη συνθεσις εκ τε ρηματων γιγνομενη και ονοματων, οντως τε γιγνεσθαι λογος ψευδης. Theaetet. S. 145.

Bewegung ist nicht Identität. Bewegung ist nicht Realität. Unterdessen widersprechen sich dennoch nicht alle verschiedene Begriffe, und einige können daher verbunden werden, andere sind unvereinbar. Bewegung und Ruhe widersprechen sich, weil eins das andere aufhebt. Aber Bewegung und Wirklichkeit können verbunden werden, und beide Begriffe werden in dem Begriff einer wirklichen Bewegung wirklich verbunden gedacht [170]).

Einem Subjecte kommen nicht zugleich zwei widersprechende Prädicate zu, z. B. Ruhe und Bewegung, denn wenn es sich beweget, so ruhet es nicht, und wenn es ruhet, so beweget es sich nicht. Aber es kommt hier darauf an, daß die Begriffe in einerley Umfang und Bedeutung genommen werden. Es ist also kein Widerspruch, daß ein Mensch stehet, und zugleich den Kopf und die Hände beweget. Eben so kann man sagen, eine Zirkelfläche bewege sich und ruhe zugleich. Das letztere beziehet sich auf den Mittelpunkt, das erste auf die Peripherie. Man sagt: ein Mensch ist ein Sklav vor sich. Wenn man hier nicht in dem Menschen die Menschheit und Thierheit, das Bessere und Schlechtere unterscheidet, so ist es ein Widerspruch, aber mit dieser Unterscheidung ist das Urtheil nicht widersprechend [171]). Aber von zwei widersprechenden Merkmalen kommt einer einem Subjecte nothwendig

170) Sophista S. 277-282.

171) Sophista S. 282. de Republica IV. S. 360. δηλον, ὁτι ταυτον τ' ανάντια ποιειν ἡ πασχειν κατα ταυτον γε και προς ταυτον ουκ εθελησε ἀμα. ὡςε εαν που ευρησκωμεν εν αυτοις ταυτα γιγνομενα, εισομεθα, ὁτι ου ταυτον ην, αλλα πλειω. S. 361-349.

dig zu, z. B. ein Mensch muß gesund oder krank seyn [172]).

Ungeachtet Plato die Unentbehrlichkeit der Schlüsse im wissenschaftlichen Gebrauch wohl kennet, und sein Raisonnement selbst oft auf Schlüße bauet, so finden wir doch von der Theorie der Schlüße fast gar nichts in seinen Schriften, welches um so auffallender ist, da er in dem Euthydem eine Menge von Trugschlüßen anführt, und deren Fehler theils aufdeckt, theils durch ähnliche, die er ihnen nachbildet, fühlbar macht. Um so weniger darf man ihm aber eine gänzliche Unkunde in der Theorie derselben zutrauen, wenn gleich nur einige wenige Winke in den Schriften vorkommen. Was er zu einem Schlusse erfodert, können wir einigermaßen aus dem Beispiel eines unächten Schlußes (νοθος λογισμος) ersehen. Plato versteht nehmlich denjenigen darunter, dessen Obersatz so lautet: Alles, was wirklich ist, muß irgendswo in einem Orte seyn, und einen Raum einnehmen [173]). Da dieser Obersatz, in seiner Allgemeinheit genommen, falsch ist, und seinem System nach, nicht auf das Ding an sich paßt, in einer eingeschränkteren Bedeutung aber wahr ist, so scheint er ihn nicht einen falschen, sondern unächten Schluß zu nennen. Er erfodert also, wie es scheint, zu einem Schlusse einen allge-

172) Alcibiades II. S. 77-79.

173) Timaeus S. 349. τριτον δε αυ γενος ον το της χωρας — αυτο μετ' ανaισθησιας απτον, λογισμω τινι νοθω μογις πιστον. προς ὁ δε και ονειροπολουμεν, βλεποντες, και φαμεν αναγκαιον ειναι που το ον απαν, εν τινι τοπω, και κατεχον χωραν τινα, το δε μητε εν γη, μητε που κατ' ουρανον, ουδεν ειναι. Vergl. Sophista S. 259. S. 275.

gemeinen Obersatz. Daher können nach seinem System nur Ideen als Prämissen zu Schlüssen dienen [174]).

Ein Satz, aus dem etwas bewiesen wird, heißt ein Grundsatz (ὑποθεσις); ist er der schlechthin erste, der keinen Beweis weiter zuläßt, so heißt er ein Princip (αρχη). Und wenn das Hergeleitete nothwendig folgt, so heißt das Verhältniß des Abgeleiteten zur Prämisse αναγκη. Die Prämisse ist entweder selbst ein erwiesener Satz, oder nur ein wahrscheinlicher. Davon hängt die Ueberzeugung des Bewiesenen ab. Ein gründlicher Beweis erfordert einen deutlichen Begriff von dem Objecte, damit erhelle, ob das, was erwiesen werden soll, schon in dem Begriffe desselben enthalten ist, oder sich mit demselben vereinigen lasse. Ein wahrscheinlicher Beweis gründet sich nicht auf die Einsicht des Objects, sondern die Aehnlichkeit desselben mit andern. Ist die Aehnlichkeit nur scheinbar oder grundlos, so ist der Beweis falsch [175]).

Es giebt eine gedoppelte Art und Weise, Gegenstände zu untersuchen; einmal vermittelst der Worte, wodurch sie bezeichnet werden, zweitens, die Betrachtung der Gegenstände selbst. Es herrschte nehmlich damals bei einigen Denkern die Meinung, als wenn in den Worten das Wesen der Dinge ausgedrückt sey, und sogar die einzelnen Sprachlaute demselben entsprächen. Wer sich Erkenntniß der Dinge verschaffen wollte, brauchte demnach bloß die Worte zu studieren, und in die Bestandtheile einzudringen. Plato erinnert aber dagegen, daß dies

174) Meno S. 385.

175) de Republ. VII. S. 123, 124. Phaedo S. 209. 210. 174. Theaetet. S. 109, 110. Meno S. 363. Definitiones S. 296. αποδειξις, λογος συλλογιστικος αληθης· λογος εμφανιστικος δια προγιγνωσκομενων.

dieſer Weg zu keiner ſichern Erkenntniß führe, indem es gar wohl möglich ſey, daß ſich die Erfinder der Sprache in Anſehung der Gegenſtände geirret, und ihnen Eigenſchaften beigelegt haben, die ihnen nicht zukommen. Und wenn es auch nicht unmöglich iſt, auf dieſe Art zur Erkenntniß zu gelangen, ſo iſt doch die Betrachtung der Objecte ſelbſt, anſtatt ihrer Zeichen, ein weit ſicherer und zuverläßigerer Weg. Darunter verſtehet er die Unterſuchung der Begriffe von Objecten, daß man nehmlich ihre Merkmale entwickele, und ſehe, was mit denſelben vereinbar iſt oder nicht [176]). Dieſes iſt die erſte Idee der logiſchen Analyſis, die ſchon vor Plato angewandt, aber von ihm zuerſt als eine Methode des Denkens deutlich gedacht worden. Ungeachtet ſie aber bloß von logiſchem Gebrauche iſt, ſo hielt er ſie doch zugleich für den Weg zur realen Erkenntniß. Denn logiſche Wahrheit iſt ihm auch zugleich objective reale Wahrheit, weil der Begriff eines Objects die Form des Weſens des Objects iſt [177]). Die höchſte logiſche Kunſt

176) Cratylus S. 237-244. S. 343. δια τινος αλλου ουν ετι προσδοκας αν ταυτα (τα οντα) μαθειν; αρ' δι' αλλου του, η ὑπερ εικος γε και δικαιοτατον, δ' αλληλων γε, ει πη συγγενη εϛι και αυτα δι' αυτων. Vergl. Phaedo S. 226.

177) Diogenes Laert. III. §. 24. και πρωτος τον κατα την αναλυσιν της ζητησεως τροπον εισηγησατο Λεωδαμαντι τω Θασιω. Wenn man darunter bloß die analytiſche Methode d. h. den Fortgang von dem Gegebenen zur Bedingung verſteht, ſo thut man dem Plato Unrecht. Denn mit gleichem Rechte kann man ihn für den Erfinder der ſynthetiſchen Methode halten. Man ſehe de Republica VI. S. 124. VII. S. 165. Ariſtoteles Ethicor. Nicomach. I. c. 4.

besteht darin, daß man einen Begriff in alle seine Merkmale auflöset, alle Begriffe aufsuchet, in denen jener als Merkmal vorkommt, oder alle Begriffe, welche über oder unter ihm enthalten sind, deutlich unterscheidet, alle Folgerungen, die sich aus der Setzung oder Nichtsetzung eines Begriffs ergeben, entwickelt [178]).

Zuweilen entsteht die Frage, ob ein gewisses Prädicat mit einem Subjecte vereinbar sey, ehe noch dessen Begriff entwickelt ist: dann ist eine Hypothese nothwendig. Man setzt die Bedingung voraus, unter welcher das Prädicat dem Subjecte zukommen kann, und untersucht, ob diese Bedingung wirklich statt finde (εξ ὑποθεσεως σκοπεισθαι) [179]).

Die Frage, was ist Wahrheit, die sonst dem Philosophen so viel zu schaffen gemacht hat, hat in dem Platonischen System keine Schwierigkeit. Denn sie ist nichts anders, als die bloße Denkbarkeit, die Uebereinstimmung mit Begriffen nach den Gesetzen des Denkens. In dieser Rücksicht kann Wahrheit und Falschheit nur ver-

178) Sophista S. 274, 275. ουκουν ὁ γε τουτο δυνατος δραν, μιαν ιδεαν δια πολλων, ενος ἑκαστου κειμενου χωρις, παντη διατεταμενην ικανως διαισθανεται, και πολλας ἑτερας αλληλων, ὑπο μιας ἐξωθεν περιεχομενας, και μιαν αυ δι' ὁλων πολλων εν ἑνι ξυνημμενην, και πολλας χωρις παντη διωρισμενας. τουτο δ' εξιν, ἡτε κοινωνειν ἑκαστα δυναται, και ὁπη μη, διακρινειν, κατα γενος επισασθαι. Parmenides S. 91-93.

179) Meno S. 362, 363.

vermittelst eines Urtheils erkannt werden [180]). Mehr Schwierigkeit machte fast die Erklärung des Irrthums. Mehrere Versuche, den Begriff desselben deutlich zu machen, befriedigten ihn nicht; denn daß jeder Irrthum ein falsches Urtheil sey, war wohl klar, aber wie man sich dieses Urtheil denken und erklären solle, da jede Seele ein natürliches Streben und Interesse für Wahrheit hat, und wie die Erklärung mit dem Denken übereinstimmig zu machen sey, dies war der schwierige Punct [181]).

Entsteht der Irrthum vielleicht dadurch, daß man das, was man weiß, (sich bewußt ist) mit dem, was man nicht weiß, verwechselt. Wenn man urtheilet, so ist man sich des Objects entweder bewußt, oder nicht. Ein Drittes giebt es nicht. Es ist aber unmöglich eine Sache zu wissen, wenn man sie nicht weiß, oder nicht zu wissen, wenn man sie weiß. Also kann man nicht etwas für etwas anderes halten, wenn man von beiden keine Vorstellung hat, z. B. den Theätet für den Sokrates halten, wenn man beide nicht kennt. Es ist aber eben so unmöglich, etwas, das man weiß, für etwas, das man nicht weiß, und umgekehrt zu halten [182]). — Vielleicht läßt sich der Begriff des Irrthums nicht aus dem Bewußtseyn, sondern aus der Realität des Prädicats

180) Definition. S. 293. αληθεια, ἑξις εν καταφασει και αποφασει.

181) Theaetet. S. 145, 146. θραττει με πως νυν τε και αλλοτε δη πολλακις, ὡςε εν απορια πολλη προς εμαυτον και προς αλλον γεγονεναι, ουκ εχοντα ειπειν τι ποτ' εςι τουτο το παθος παρ' ἡμιν, και τινα τροπον εγγινομενον — το ποιον δη; το δοξαζειν τινα ψευδη.

182) Theaetet. S. 146, 147.

schöpfen, daß ein Irrthum ein Urtheil ist, in welchem von einem Subjecte etwas Nichtreales (μη ον was nicht Etwas, sondern Nichts ist) ausgesaget wird. Darin kann er aber nicht bestehen. Denn wer Nichts denkt, der denkt auch gar nichts [183]). — Oder ist ein falsches Urtheil eine Verwechselung der Begriffe und Objecte. (αλλοδοξια, ετεροδοξια, αλλοδοξειν, ετεροδοξειν). In diesem Falle denkt man noch immer etwas, obgleich nicht richtig, und die Unmöglichkeit der vorhergehenden Hypothese fällt weg. Hier müssen zwei Fälle unterschieden werden. Man denkt sich in dem angenommenen Falle, entweder beide Objecte, oder nur das Eine. Da Denken so viel als Urtheilen d. i. aussagen, ein Object sey das, oder sey das nicht, ist, so heißt es in dem ersten Fall so viel, als die Seele sage sich selbst, das eine Object ist nicht dasselbe Object, A — A z. B. das Schöne ist häßlich (nicht schön), Gerechtigkeit ist Ungerechtigkeit. Allein dies ist ein vollkommener Widerspruch, dessen sich kein Mensch schuldig macht. Der andere Fall ist aber eben so unmöglich, daß man nehmlich etwas, wovon man eine Vorstellung hat, für etwas halte, dessen man sich nicht bewußt ist. Denn das wäre so viel, als sich etwas vorstellen, was man sich nicht vorstellt [184]). Doch der Satz, daß man etwas, das man weiß, nicht für etwas, das man nicht weiß, halten könne, muß noch genauer bestimmt werden, denn die Erfahrung, daß wir einen Menschen in der Entfernung für einen Bekannten halten, ob wir ihn gleich nicht kennen, beweißt, daß es ein wirklicher Fall ist, dessen von allem Widerspruche freie Erklärung auch möglich seyn muß. — Ein Mensch kann das, was er noch nicht weiß, lernen, und zwar eins nach dem andern. In dem Ge-

183) Theaetet. S. 148.

184) Theaetet. S. 149-153.

Gedächtniß werden die Vorstellungen aufbewahret, und sie müssen daher gleichsam eine Spur oder Kopie von sich zurück lassen, wodurch sie sowohl fortdauern, als auch wieder erneuert werden können. Wenn wir uns etwas vorgestellt haben, und es bleibt eine Kopie davon im Gemüthe zurück, so erinnern wir uns und sind uns des Gegenstandes bewußt, wir wissen ihn (ἐπίστασθαι, εἰδέναι) d. i. es ist uns eine Vorstellung von einem Objecte gegenwärtig, durch welche wir dasselbe von andern unterscheiden, und diese Vorstellung ist von der Anschauung desselben Gegenstandes verschieden. Ein Gegenstand, den wir wissen, kann entweder zugleich angeschauet oder nicht angeschauet werden. Eben so ist es möglich, daß wir einen Gegenstand, den wir nicht wissen, anschauen, aber auch daß wir ihn nicht anschauen. Nach diesen Voraussetzungen bestimmt er die Fälle, wo es möglich, oder unmöglich ist, einen Gegenstand, den man weiß, mit einem andern, den man auch weiß, zu verwechseln. Es ist unmöglich einen Gegenstand, den man weiß, aber nicht empfindet, mit einem andern, den man weiß aber nicht empfindet, oder den man bloß weiß, mit einem andern, den man weder weiß noch empfindet, oder den man weder weiß noch empfindet, mit einem andern den man weder weiß noch empfindet, zu verwechseln. Es bleibt nur die einzige Möglichkeit bei solchen Gegenständen übrig, die man zugleich weiß und empfindet, wenn nehmlich das Bild oder die Kopie von dem Gegenstande, den man lange Zeit nicht angeschaut hat, verdunkelt ist, und die Seele, wenn beide Gegenstände wieder den Sinnen vorgehalten werden, sich bestrebt, das Bild von beiden Gegenständen mit der Empfindung zu verbinden, um die Anerkennung des Gegenstandes zu bewirken, dabei aber, eben weil das Bild nicht lebhaft vorschwebt, einen Fehlgriff thut, also Bild und Empfindung unrecht verbindet. Irrthum findet also bloß in der Verbindung der Gedanken mit den Empfindungen

statt

statt [185]). Diese gewiß scharfsinnige Erklärung würde ihm vollkommen Genüge thun, wenn sie nicht zu enge wäre. Sie schließt nehmlich allen Irrthum bei bloßen Gedanken aus, dieses ist aber nicht richtig. Wenn Einer 7 und 5 in eine Zahl vereinigen soll, so geschiehet es oft, daß er nicht 12, sondern 11 als die Summe ansiehet. Bei größern Zahlen ist ein solcher Irrthum noch viel leichter zu begehen. Und doch sind die Zahlbegriffe keine empirischen, sondern vor aller Erfahrung in seinem Bewußtseyn. Er urtheilt also, daß etwas, was er weiß, etwas anders sey, was er ebenfalls weiß, welches nach der obigen Erklärung unmöglich seyn sollte [186]). Vielleicht läßt sich die Schwierigkeit heben, wenn man einen Unterschied zwischen Besitzen und Haben, Erwerben und Gebrauchen (κτασθαι, εχειν) macht. Wenn Jemand eine Vorstellung von etwas erlangt, und sie gleichsam in der Vorrathskammer seiner Kenntnisse niederlegt, so hat er die Vorstellung dem Besitze nach (επισασθαι), aber deswegen ist er ihrer doch nicht immer bewußt (επιστημην εχειν), sondern nur dann, wenn er diese Vorstellung wieder hervorlangt, und Gebrauch von ihr macht. Ist man nun im Besitz einer Vorstellung, ohne sie aber zu haben (ohne sie wirklich vorzustellen) so ist es möglich, daß man, wenn man sie wieder hervorsucht, um sie zu haben, eine andere an ihrer statt, z. B. den Begriff 11 anstatt 12 ergreift. Und

185) Theaetet. S. 149. 163. περι ων μεν μη οιδεις μηδε ηϑετο πωποτε, κκ εστιν, ως εοικεν, κτε ψευδεσθαι, κτο ψευδης δοξα· περι δε ων ισμεν τε και αισθανομεϑα, εν αυτοις τουτοις σφεϕεται και ελιττεται ἡ δοξα, ψευδης και αληϑης γενομενη. — ευρηκας ψευδη δοξαν, ὁτι κτε εν ταις αισθησεσιν εσι προς αλληλας, κτε εν ταις διανοιαις, αλλ εν τη συναψει αισθησεως προς διανοιαν.

186) Theaetet. S. 163, 165.

Und dann urtheilet man falsch. — Allein es läßt sich doch nicht denken, daß eine solche Verwechselung der Vorstellungen vorgehen soll, wenn sie in der Seele einmal vorhanden sind. Sie muß doch wissen, was sie hat, und wie sollte sie bei diesem Wissen so verfahren, als wüßte sie nichts, indem sie eins für das andere nimmt. Wenn man auch endlich sich einbilden wollte, in der Seele wären nicht allein Vorstellungen, die Erkenntnisse (επιστημαι), sondern auch solche, die Nichterkenntnisse sind (ανεπιστημοσυναι) vorhanden, und ein falsches Urtheil bestünde darin, daß man die eine statt der andern ergriffe, so ist doch damit auch nicht das geringste gewonnen. Denn wer irrt, glaubt zum wenigsten nicht, daß er irrt; er unterscheidet also nicht zwischen Vorstellungen die Erkenntnisse, und die keine Erkenntnisse sind. Es dringen sich daher wieder die Fragen auf: Unterscheidet der Irrende beide Arten von Vorstellungen, und verwechselt sie doch? oder hat er von beiden keine deutliche Vorstellung, oder nur von der einen, und urtheilet doch, die eine sey die andere? Oder soll man über diese wieder höhere Vorstellungen annehmen, welche verdunkelt sind, wenn er die niedern verwechselt [187]). — Plato konnte also, wie es scheint, dieses Problem nicht auflösen, und er begnügte sich deswegen mit dem logischen Begriffe, den wir angegeben haben, ohne weiter in die Ursachen dieser Erscheinung eindringen zu wollen.

Quelle des Irrthums ist alles, was falsche Urtheile veranlaßt, z. B. Undeutlichkeit und Unbestimmtheit der Begriffe, vorzüglich der Ideen. Denn, dann kann man nicht wissen, welche Gegenstände unter dieselben gehören oder nicht. Wenn man nicht weiß, was sittlich und gerecht an sich ist, so kann man auch nicht beurtheilen, was im einzelnem Fall sittlich und gerecht ist [188]).

Die

187) Theaetet. S. 166, 173.

188) de Republ. S. 64. Politicus S. 64, 65.

Die Sinne können vielfältig Veranlassung zu Irrthümern geben. Sie erregen z. B. durch die Lebhaftigkeit der sinnlichen Vorstellungen die Täuschung, daß die Gegenstände, die wir anschauen, wirklich die Dinge an sich sind. Indem uns die Sinne die Gegenstände in verschiedener Entfernung und unter veränderlichen Verhältnissen, in veränderter Gestalt erblicken lassen, begünstigen sie den Irrthum, die Gegenstände jedesmal für das zu halten, was uns an ihnen erscheint. Ein Tisch giebt, je nachdem wir ihn von dieser oder jener Seite ansehen, eine andere Ansicht. In dem Wasser wird der Anblick eines Gegenstandes wegen Brechung der Strahlen verändert. Das Verwahrungsmittel gegen diesen Schein ist der Verstand, vermittelst des Messens, Zählens und Wägens u. s. w. Denn eigentlich liegt der Fehler in der Uebereilung des Verstandes, daß er über ein Object ein Urtheil fällt, ohne es untersucht zu haben [189]). Die Sinnlichkeit hindert oft das Streben nach Erkenntniß, wenn sie durch ihre Stärke zum übermäßigen Sinnengenusse reizet [190]). Bei jeder Erkenntniß muß das Denkvermögen wirksam seyn, dies ist aber nur dann möglich, wenn zwischen diesem und der Sinnlichkeit ein proportionirtes Verhältniß statt findet, daß keins, weder zu schwach noch zu stark ist [191]).

Ueber die Sprache.

Wir verbinden damit sogleich Platos Gedanken über die Sprache, welche er, so viel wir wissen, zuerst mit phi-

189) Protagoras S. 181. de Republica X. S. 288. 289. 298. 299. Timaeus S. 336. Philebus S. 264. 265.

190) Phaedo S. 147. 148. 180. 181. 189.

191) Timaeus S. 331. 332. 431.

philosophischem Forschungsgeiste untersuchte. Zwar hatten eben zu jener Zeit einige Sophisten, vorzüglich Prodicus und Euthyphron angefangen, die Sprache zum Gegenstande ihres Nachdenkens zu machen, aber die Sprachphilosophie hatte wenig Gewinn davon, außer, daß das Nachdenken mehr auf diesen Gegenstand gelenkt wurde. Diese Sophisten suchten ihren Ruhm als große Sprachforscher, durch eine Menge von überfeinen Etymologien und Distinctionen ähnlicher Worte zu gründen, und ihr Beispiel war so verführerisch, daß man besorgen mußte, leere Wortkrämerei würde alle gründliche Gelehrsamkeit verdrängen [192]).

Unter andern wurde auch dadurch die Frage über die Bedeutung der Worte und den Grund derselben veranlaßt. Es entstanden darüber zwei Meinungen. Nach der einen waren die Worte bloß willkührliche, nach der andern natürliche Zeichen. Die Worte haben keine Aehnlichkeit mit den bezeichneten Objecten, behauptete man nach der Ersten, sie gelten als Zeichen bloß durch Verabredung und Einverständniß; es ist also gleich viel, mit welchem Worte man ein Object bezeichnet. (Die Worte sind θεσει, συνθηκη, ὁμολογια). Nach der zweiten, sind die Worte den bezeichneten Dingen ähnlich. Die Merkmale, welche dem Bezeichneten zukommen, sind in das Wort gelegt, die Worte also durch das Wesen der Dinge bestimmt, nicht willkührlich, sondern natürlich (φυσει). Jedes Ding kann nur ein einziges Wort zur Be-

192) Cratylus S. 231. Charmides S. 128. Laches S. 200, Euthydemus S. 17. Politicus S. 13. καν διαφυλαξης. το μη σπευδειν επι τοις ονομασι, πλειστωτερος εις το γνωναι την φανησῃ φρονησεως. Theaetet. S. 159.

Bezeichnung haben [193]). Plato hält es weder mit der ersten noch mit der zweiten Behauptung.

Seine Gründe gegen die erste sind folgende: 1) Durch eine durchgängige Willkürlichkeit der Worte wird alle Wahrheit der Sprache aufgehoben. Wenn nicht geleugnet werden kann, daß es wahre und falsche Sätze giebt, so müssen es auch die einzelnen Bestandtheile, die Worte seyn [194]). 2) Diese Behauptung könnte nur unter der Voraussetzung wahr seyn, daß jedes Ding das ist, was es jedem scheint, oder daß es in sich alle nur gedenkbare Eigenschaften zu gleicher Zeit vereinigte; diese Voraussetzung ist aber falsch, denn jedes Ding hat sein Wesen, welches sich nicht nach der subjectiven Vorstellung dieses oder jenes Menschen verändert. Die Dinge richten sich also nicht nach der Vorstellung von ihnen, sondern umgekehrt, die Vorstellungen müssen sich nach den Dingen richten, wenn sie wahr seyn sollen. So wie die für sich bestehenden Dinge durch ihr Wesen bestimmt sind, so sind es auch die Wirkungen und Handlungen. Sie geschehen nicht nach unsern Vorstellungen, sondern nach ihrer Natur. Das Reden, Nennen, ein Object bezeichnen, ist auch eine Handlung, die also auch ihr objectives Wesen haben muß, wodurch das zu wählende Mittel bestimmt wird. Es kann also nicht willkührlich seyn, wie und durch welches Zeichen wir etwas benennen wollen [195]). 3) Jedes Wort ist anzusehen als ein Werkzeug oder Mittel zu einem Zweck. Der Zweck ist die Bekanntmachung und Unterscheidung des Wesens der Dinge. Gesetzt nun auch, die

193) Cratylus S. 230, 232.

194) Cratylus S. 233. 234.

195) Cratylus S. 234, 238.

die Worte wären willkürlich gewählte Zeichen, so muß sich doch der Erfinder derselben nach der Natur desjenigen richten, was er in Worten bezeichnen will, so wie der Verfertiger jedes Instruments die Beschaffenheit des Objects und der Wirkung vor Augen haben muß, wenn er ein brauchbares und taugliches verfertigen will. Der Erfinder der Wörte, welcher als Gesetzgeber der Sprache anzusehen ist, muß also das Wesen des zu bezeichnenden Objects in die Worte und dessen Bestandtheile legen, ob es gleich nicht nothwendig ist, daß er zur Bezeichnung einer und derselben Sache einerlei Wortlaute wähle. Die Zweckmäßigkeit und Tauglichkeit der Worte beurtheilet aber nicht der Erfinder, sondern der Denker, der Gebrauch von ihnen macht. Es ist also keinesweges die Sache jedes Menschen, Worte zu bilden, und das Verfahren dabei ist nicht willkürlich, sondern durch die Natur der Dinge bestimmt [196]).

Nach der zweiten Meinung muß man behaupten, daß es keine unrichtigen Worte giebt, daß weder in dem Denken noch in den Reden ein Irrthum möglich ist. Dagegen macht Plato folgende Einwendungen: 1) Die Worte beziehen sich auf etwas, als auf ihren Gegenstand. Aber beide sind verschieden, so wie das Gemälde etwas anders ist, als das Object, dessen Darstellung es ist. Nun ist es gar wohl möglich, daß, wie bei Gemälden, so auch ein Wort auf einen Gegenstand bezogen wird, den es nicht bezeichnen sollte. In diesem Falle ist die Beziehung falsch; und da dieses mit den Nenn- und Zeitwörtern, woraus die Sprache bestehet, geschehen kann, so ist die Möglichkeit einer falschen Rede erwiesen [197]). Die Vergleichung der Worte mit Ge-

196) Cratylus S. 239-243.

197) Cratylus S. 322-327.

Gemälden zeigt uns noch eine andere Möglichkeit einer Verfälschung. Ein Gemälde kann treffend oder nicht treffend seyn. Im ersten Falle stellt es gerade nichts mehr noch weniger als die Gestalt und Farbenmischung des Gegenstandes dar. Im dem zweiten enthält es entweder mehr oder weniger. Das letzte ist aber immer noch ein Gemälde, wenn es auch nicht treffend ist. So kann es auch mit den Worten seyn. Der Wortbilder kann das Wesen und die Characterzüge eines Dinges vollständig ausdrücken, aber auch fremde Züge einmischen, oder wesentliche auslassen, er bildet in jenem Falle ein Wort, welches eine vollkommene, in diesem eine unvollkommene Kopie, noch immer aber ein Wort ist [198]). Es läßt sich zwar der Einwurf machen, daß, sobald etwas zu dem Worte hinzukommt, oder von demselben weggelassen wird, das Wort aufhört dasselbe Wort zu seyn, und sich also auf einen andern Gegenstand beziehen muß. Allein dieser Einwurf paßt nur auf Zahlen. Durch Hinzusetzung oder Wegnehmung einer Einheit entsteht sogleich eine andere Zahl. Bei Qualitäten aber verhält es sich anders. Im Gegentheil darf eine Kopie, ein Bild, nicht einmal alle Eigenthümlichkeiten des Originals in sich fassen, es würde sonst keine Kopie mehr, sondern das Original selbst seyn, wobei alle Unterscheidung aufhören müßte. Die Worte dürfen also nicht einmal alles in sich fassen, was in dem Objecte ist; sie müssen bald mehr bald weniger von dem den Objecte zukommenden Merkmalen (προσηκοντα) enthalten. In dieser Rücksicht können sie bald vollkommen, bald unvollkommen seyn. Jedes Wort bezeichnet aber noch immer das Object, so lange nur der unbestimmteste Begriff desselben ihm zum Grunde liegt. Es erhellet

aber

198) Cratylus S. 527. 328.

aber auch daraus, daß man ein anderes Princip für die Wahrheit der Bezeichnung durch Worte suchen muß [199]). 2) Wenn die Worte natürliche Zeichen wären, so müßte man diese Voraussetzung vorzüglich an den Stammwörtern (τα πρωτα) durch die Uebereinstimmung ihrer Elemente mit der Natur der Dinge beweisen können. Dieser Beweis aber fehlet. Wenn man z. B. annimmt, das ρ bedeute Bewegung und Härte, das λ aber das Sanfte und Weiche, so kommen beide Laute in dem Worte σκληροτης vor, wofür die Eretrienser σκληροτηρ sagen. Welcher Grund läßt sich davon angeben, wenn man nicht sagen will, das λ sey ein falscher Zusatz in dem Worte? Und auch dieses zugegeben, so wissen wir doch eben so gut, was das Wort bedeutet, als wenn es diesen Zusatz nicht hätte, so wie wir die Eretrienser verstehen, wenn sie σκληροτηρ für σκληροτης sagen. Das macht, wird man vielleicht sagen, die Gewohnheit. Gut, aber Gewohnheit und Einverständniß sind dem Begriffe nach nicht verschieden. Man will damit nichts anders sagen, als ein anderer denkt sich bei einem Worte dieselbe Vorstellung, welche ich damit verbinde. Das Wort ist dann eine Bekanntmachung des Objects, eine Belehrung und Bezeichnung, die Elemente des Worts mögen der bezeichneten Sache ähnlich oder unähnlich seyn. Die Richtigkeit der Worte bestehet nach dieser Vorstellungsart darin, daß mit ihnen als bloßen Zeichen eine gewisse Bedeutung allgemein verknüpft wird, und der Grund dieser allgemeinen Bedeutung (worin die Wahrheit der

199) Cratylus S. 329-335. γελοια γαν ὑπο των ονοματων παθοι αν εκεινα ὡν ονομαται εϛι τα ονοματα, ει παντα πανταχη αυτοις ὁμοιωθειη. διττα γαρ αν πε παντα γενοιτο, και ουκ αν εχοι αυτων ειπειν ὁτετερον ὑποτερον ἐϛι, το μεν, αυτο, το δε, ονομα.

Worte besteht) ist die Uebereinkunft, die Bedeutung anzuerkennen, aber nicht Uebereinstimmung mit der Sache, die bezeichnet werden soll [200]). 3) Diese Meinung setzt uns der Gefahr der größten Irrthümer aus. Denn nach ihr hat man mit dem Worte auch die Erkenntniß des bezeichneten Objects. Hätten nun die Erfinder einer Sprache irrige Vorstellungen von den Dingen, so verleiten sie uns alle zu denselben Irrthümern. Man könnte dagegen einwenden, dieser Fall sey nicht gedenkbar, weil sonst keine Harmonie in der Sprache seyn könnte. Allein damit ist nichts gesagt, denn der Sprachersinder konnte eine falsche Ansicht, einen irrigen Gesichtspunct haben, der sich über das Ganze der Sprache erstreckte. Ein System kann ohne Widerspruch und consequent, und doch dabei falsch seyn, wenn sein Grund falsch ist. Der Grundirrthum kann auf eine so unmerkliche Art mit allen Worten verwebt seyn, daß er sich nicht leicht entdecken läßt [201]). Es läßt sich zweitens die

200) Cratylus S. 333, 335. εθος δε λεγων, οιει τι διαφορον λεγειν συνθηκης, η αλλο τι λεγεις το εθος, η ὁτι εγω ὁταν τουτο φθεγγωμαι, διανοουμαι εκεινο, συ δε γινωσκεις, ὁτι εκεινο διανοουμαι — ει δε τουτο ὁτως εχει, τι αλλο η αυτος σαυτῳ συνεθε.

201) Cratylus S. 337 - 343. Plato giebt in diesem Gespräch eine Menge von Etymologien, welche bald für das Heraclitische System von einer allgemeinen Veränderlichkeit der Dinge bald für das entgegengesetzte zu entscheiden scheinen. Er unterstützt damit sein Raisonnement, aber sie machen keinesweges den Hauptgegenstand dieses Dialogs aus, wie Diogenes Laert. III. §. 25. und Dionysius Halicarnass. περι συνθεσεως ονοματων c. 16. anzunehmen scheinen.

die Frage aufwerfen: Hatten die Spracherfinder eine Erkenntniß von den Dingen, welche sie mit Worten bezeichneten oder nicht? Wäre die Erkenntniß bloß durch Worte möglich, so müßte man den letzten Fall annehmen, wodurch die ganze Hypothese über den Haufen geworfen würde. Ist aber das erste, so folget daraus, daß es nicht unmöglich ist, die Dinge auf einem andern Wege, als durch Worte zu erkennen. Und es erhellet daraus die Nothwendigkeit eines Kriteriums der Wahrheit, durch welches die Richtigkeit der Worte beurtheilt werden muß, und das um so mehr, wenn man sie für Kopien der Dinge hält, deren Uebereinstimmung erst dann eingesehen werden kann, wenn man die Dinge erkannt hat [202]).

Das Resultat, welches Plato daraus zog, war dieses: daß er die eine und andere Meinung weder ganz verwerfen noch ganz annehmen konnte [203]). Er unterschei-

nen. Es kann seyn, daß keine einzige die Kritik aushält, wie Menage behauptet, aber selbst diese Kritik würde am unrechten Orte angebracht seyn. Denn es ist nur zu gewiß, daß es Plato mit diesen Wortforschungen gar kein Ernst war, sondern daß er nur die Sophisten auf eine feine Art persiflirte. Dies wird schon durch die Ausdrücke: er sey von Euthyphrons Weisheit begeistert; Euthyphrons Weisheit sey in ihn übergegangen; er sey über seine überschwänglichen Einsichten erstaunt u. s. w. (man sehe S. 256. 261. 276. 279. 280. 283. 291.) ausser allem Zweifel gesetzt.

202) Cratylus S. 343.

203) Cratylus S. 236. εμοι μεν εν και αυτω αρεσκει μεν, κατα το δυνατον ὁμοια ειναι τα ονοματα τοις πραγμασι: αλλα μη ὡς αληθως το τε Ἑρμογε-

νες,

scheidet nehmlich das Materiale und das Formale der Worte. Das letzte ist der Begriff (λογος), der durch das Wort bezeichnet wird; jenes ist das bloße Zeichen. Das Zeichen kann nun willkührlich gewählt seyn, aber der zu bezeichnende Begriff ist durch die Natur des Gegenstandes bestimmt. Der Zweck der Sprache ist, Objecte, oder vielmehr die Begriffe von Objecten zu bezeichnen, und sie von einander zu unterscheiden. Man kann daher jedes Wort als eine Darstellung (μιμησις) betrachten. Aber nicht jede Darstellung und Nachahmung ist ein Wort. Wenn man die Stimme eines Thiers durch Töne nachahmt, so ist es ein bloßes Nachahmen, aber kein Nennen, so wie ein Gemälde kein Wort ist. Das Wort ist eine Darstellung für den Verstand durch die Begriffe, als eine mittelbare Darstellung der Objecte. Eigentlich sollte nun das Zeichen durch das zu Bezeichnende bestimmt seyn; weil dieses aber nicht durchgängig möglich ist, so ist die Willkühr nicht ganz von der Sprache ausgeschlossen. Dieses hindert auch nicht den Zweck der Sprache, Belehrung und Mittheilung, sobald man nur mit dem Zeichen allgemein einerlei Begriff verbindet. Aber nothwendig muß es etwas außer den Worten geben, wonach man diese beurtheilet [204]).

Plato

νας, γλισχρα η ή ὁλκη αὐτη της ὁμοιοτητος, αναγκαιον δε ηκαι τῳ φορτικῳ τετῳ προσχρησθαι, τη συνθηκη.

204) Cratylus S. 311. 312. ει τις αυτο τετο μιμεισθαι δυναιτο ἐκεισε την ασιαν γραμμασι τε καὶ συλλαβαις, αρ' ἐκ αν δηλοι ἑκαστον ὁ ἐστιν; 249-251. 333-335. Epistola VII. S. 135. ονομα τε αυτων φαμεν ἑδεν ἑδενι βεβαιον ειναι. κωλυει δ' ἑδεν τα

Plato berührt zuweilen die Frage über den Ursprung der Sprache. Er denkt sich überhaupt die Sprache als ein Product eines Verstandes (διανοια), und er konnte nicht anders, weil er sie hauptsächlich nur als Bezeichnung des Gedachten betrachtet. Es fragt sich nun aber weiter: ob eine göttliche Intelligenz oder die menschliche Vernunft Ursache der Sprache ist. Ungeachtet er diese Frage nur berührt, so kann man doch leicht sehen, wofür er sich erklärt. Die Ableitung einer Sprache von der Gottheit kommt ihm wie die Maschine in den Schauspielen vor, wo eine Gottheit erscheint, wenn der Knoten der Verwickelung nicht gelöst werden kann. Er ist also für den menschlichen Ursprung der Sprache [205]).

Der Einfluß der Sprache auf philosophische Untersuchungen war dem Plato nicht entgangen. Daher giebt er auch einige Regeln an, welche der Denker zu befolgen hat. So wie jedes Wort eine Bedeutung hat, wenn es nicht ein bloßer Schall ist, so kann auch jedes Wort im strengen Sinne nur einen Gegenstand bezeichnen. Es giebt daher eigentlich keine Synonyme. So lange man daher eine und dieselbe Sache mit mehr als einem Wort ausdrückt, so kann man sicher schließen, daß der eigentliche Begriff derselben noch nicht gefunden ist. Es ist also gleich nothwendig, die Begriffe zu erörtern, als

τα νυν ξρογγυλα καλεμενα, ευθεα κεκλησθαι. Sophista S. 297. Φαινεται δε ὁ λεγομεν, συμμιξις αισθησεως και ὁξης.

205) Cratylus S. 296, 343, 316. ει μη αρα δη ὡσπερ οἱ τραγωδοποιοι, επειδαν τι απορωσιν, επι τας μηχανας καταφευγεσι, θεας αιροντες, και ἡμεις ἑτως εἰποντες απαλλαγωμεν, ὁτι τα πρωτα ονομαστα οἱ θεοι εθεσαν, και δια ταυτα ορθως εχει.

die Bedeutung der Worte zu bestimmen, und ähnliche Worte zu unterscheiden. Wo es auf Strenge und Genauigkeit im Denken ankommt, ist dies eine unerlaßliche Pflicht, ob es gleich anderswo gegen den guten Geschmack ist und Pedanterei verräth, die Worte nach der größten Strenge abzuwägen [206]).

Zweiter Theil.

Physiologie (Metaphysik).

Die Darstellung der Platonischen Metaphysik, von welcher Wissenschaft die erste Idee Plato hatte, deren Erfindung also ihm mit eben dem Recht zugeschrieben werden kann, als dem Aristoteles, ist eine der schwierigsten Arbeiten, weil dieser Theil seiner Philosophie schon an sich dunkel und verworren, dann aber auch am meisten fragmentarisch in seinen Schriften abgehandelt ist. Diese Bruchstücke zusammen zu lesen, kostet wenig Mühe; aber sie zu einem Ganzen zusammen reihen, das ist es, was die Darstellung erschweret. Denn von dem eignen Gliederbau seines Systems wissen wir zu wenig, um diesen zum Leitfaden zu nehmen, und in den Zuschnitt unserer ehemaligen Metaphysik wollen sich seine Lehrsätze auch nicht fügen, theils weil immer einer den andern voraussetzt, und man seine Theologie nicht ohne die Psychologie und Kos-

206) Sophista S. 256. Theaetet. S. 139. το δε ευχερες των ονοματων τε και ρηματων, και μη δι' ακριβειας εξεταζομενον, τα μεν πολλα ουκ αγ: νες, αλλα μαλλον το τουτου εναντιον ανελευθερον· εςι δε ότι αναγκαιον.

Kosmologie, und diese nicht ohne jene vollkommen verstehen kann, theils weil zur systematischen Verbindung noch nicht genug vorgearbeitet ist, auch noch zu viele Lücken vorkommen.

Indessen siehet man doch bald, daß bei allen diesen speculativen Zurüstungen der eigentliche Zweck der Vernunft auf die Erkenntniß Gottes und die Unsterblichkeit der Seele, und zwar aus einem doppelten Interesse der Speculation und der Moral, gerichtet war. Das Interesse, mit welchem diese Gegenstände bearbeitet sind, führen uns schon von selbst auf dieses Resultat. Die Idee der Gottheit ist der Mittelpunct seines ganzen Systems, es hat nur in diesem Einheit und Haltung. Es ist das letzte Glied in der ganzen Kette seines Raisonnements. Alles, was die Vernunft so angelegentlich zu wissen verlangt, die Erkenntniß der Dinge und der Bestimmung des Menschen, die Erreichung des letzten Zwecks und selbst die Möglichkeit, daß die Vernunft dies alles erkennen kann, hängt zuletzt davon ab, daß ein Gott ist. Dieses ist also der Punct, den wir bei Darstellung seines Systems fest halten müssen. Es kann nur darüber noch die Frage seyn, ob wir dieses System analytisch oder synthetisch, oder mit andern Worten, ob wir mit dem letzten Princip anfangen oder schließen sollen? Durch das Erste siehet man deutlicher, wie Plato auf sein System kam, durch das Zweite kann man dieses selbst besser übersehen. Doch vielleicht ist es das beste, beide Methoden mit einander zu verbinden, und diesen Ideengang hat uns selbst Plato aufgezeichnet [207]). Wir werden also erst Platos Ideengang entwickeln, durch welchen er auf die Idee der Gottheit als das letzte Princip alles Seyns und Erkennens kam, dann die

207) de Republ. VI. S. 124.

Lehre von Gott, von der Welt und der Seele, in wie fern sie Plato bearbeitet hat, darstellen, voraus aber einige ontologische Begriffe und Sätze schicken, welche zum bessern Verstehen seiner Lehrsätze erforderlich sind.

I.

Entwickelung einiger metaphysischer Begriffe und Grundsätze.

Das Wort ov ist in der Platonischen Philosophie sehr vieldeutig. Es bedeutet a) überhaupt das Object einer Vorstellung, das, was vorgestellt und gedacht wird [208]). b) Das Objective, was sich auf ein Object beziehet [209]). c) Das Positive im Gegensatz des Negativen, oder der Inbegriff von realen Merkmalen, welche den Begriff eines Objects ausmachen [210]). d) Das Beharrliche und Bleibende in Gegensatz der wechselnden Bestimmungen [211]). e) Das Wesen im Gegensatz des Nichtwesentlichen, Zufälligen (ποιον) [212]). f) Das, was objective Realität ausser der Vorstellung hat, das Existirende [213]). g) Ein Object, sowohl das in der Idee gedachte, welches in seinen Prädicaten unveränderlich ist, als das Object, was angeschaut

208) Theaet. S. 148. 149. Phaedo S. 179.

209) Sophista S. 295.

210) Sophista S. 281, 295.

211) Timaeus S. 343.

212) Epistola VII. S. 132.

213) Sophista S. 206.

schaut wird, und in seinen Prädicaten veränderlich ist [214]). Das ov ist also überhaupt ein Ding, welches nach den Kategorien bestimmt gedacht wird.

Das Gegentheil von ov ist μη ov. Dieses ist entweder das dem ov contradictorisch entgegengesetzte, oder nur ein von demselben Verschiedenes. In der ersten Bedeutung wäre es etwas, dem gar keine Realität zukommt, ein Unding. Das läßt sich aber gar nicht denken. Denn jedes Object wird durch Merkmale gedacht. Mit dem aber, was gar nicht ist, läßt sich kein einziges positives Merkmal verbinden, und es müßte also durch lauter Negationen vorgestellt werden, wobei aber in Gedanken Nichts übrig bleibt. Ein Unding läßt sich nicht denken, und was sich nicht denken läßt, kann auch nicht wirklich seyn [215]). Das μη ov läßt sich also nur in der zweiten Bedeutung denken, wo es noch immer etwas Reales bedeutet, das aber von einem andern Realen verschieden, also nur von dem letzten verneinet wird; es ist mit einem Wort das Negative in logischer nicht in realer Bedeutung [216]).

Un-

214) Timaeus S. 301. 348. Phaedo S. 179. 180. Sophista S. 266. τω φιλοσοφω αναγκη — ὁσα ακινητα και κεκινημενα το ον τε και το παν ξυναμφοτερα καλειν.

215) Sophista S. 241, 243. συννοεις ουν, ὡς ουτε φθεγξασθαι δυνατον ορθως, ουτ' ειπειν, ουτε διανοηθηναι το μη ον αυτο καθ' αυτο, αλλ' εξιν αδιανοητον τε και αρρητον, και αφθεγκτον, και αλογον. — τω μη ὀντι των ὀντων μηδεν προσγιγνεσθαι δυνατον. S. 286.

216) Sophista S. 285, 286.

Unter einem Dinge verstehen wir den Inbegriff von Merkmalen, die ihm zukommen, und durch welche wir es vorstellen. Bei einem Menschen stellen wir uns Farbe, Gestalt, Größe, Tugenden und Laster vor, Merkmale, die wir in die Einheit eines Objects zusammenfassen. Jedes Ding ist in dieser Rücksicht Eins und Vieles. Vieles, in Rücksicht auf die Merkmale, die wir uns bei einem Objecte denken; Eins, weil dieses Mannichfaltige in die Einheit eines Objects aufgenommen wird [217]). Der Inbegriff von diesen Merkmalen macht das Wesen dieses Objects aus; es sind die positiven Merkmale, in Ansehung deren das Object ist, das heißt, bestimmt wird. Indem aber ein Merkmal in das Object aufgenommen wird, wird dadurch das Gegentheil ausgeschlossen. Ein Object mit bestimmten Prädicaten unterscheidet sich durch dieselbe von andern Dingen. Indem es von alle dem, was es selbst nicht ist, unterschieden wird, denken wir uns Merkmale, die von dem Object ausgeschlossen werden, und bestimmen, was das Object nicht ist. Dieses sind die negativen Prädicate. Die Bewegung ist z. B., mit sich selbst vergleichen, identisch (ταυτον), aber sie ist nicht die Identität selbst. In der ersten Rücksicht kommt die Identität der Bewegung zu, in der andern wird sie von ihr ausgeschlossen; wir bestimmen die Bewegung in dem ersten Falle positiv, im zweiten negativ [218]). Ein negatives Merkmal in Rücksicht auf das Object, von dem es ausgeschlossen wird, ist μη ον, das ist, es ist nicht

217) Sophista S. 269. δυτως ἑν ἑκαςον ὑποθεμενοι παλιν αυτο πολλα και πολλοις ονομασι, λεγομεν. Parmenides S. 76. 77. Philebus S. 215.

218) Sophista S. 276, 280.

nicht dasselbe Object, es gehört nicht mit in den Inbegriff seiner Merkmale. An sich hat, das negative Merkmal so gut Realität, als ein positives. Wäre es nicht etwas Reales, so könnte es nicht gedacht werden. Nur das Reale kann mit dem Realen vereiniget oder von demselben ausgeschlossen werden. Dieses μη ον stehet unter dem Gattungsbegriff des verschiedenen (ἑτερον θατερον) oder unter dem Grundsatz: alles was von einem Objecte verschieden ist, wird, insofern es verschieden ist, von demselben ausgeschlossen [219]).

Jedes Ding ist Vieles und unendlich Vieles nicht, das heißt, es enthält eine Vielheit von positiven, und eine Unendlichkeit von negativen Merkmalen [220]). Denn die Merkmale, unter denen ein Ding gedacht wird, lassen sich bestimmt aufzählen, aber nicht die negativen, weil die Vergleichung, wie andere verschiedenen Dingen, worauf sie beruhen, keine Grenzen hat.

Das Wort ουσια und ειναι hat fast dieselben Bedeutungen, als ον. Es bedeutet a) ein reales Object, ein Ding, sowohl ein veränderliches als unverän-

der-

219) Sophista S. 282. και το ον αρ' ἡμιν, ὁσα περ ἐστι τα αλλα, κατα τοσαυτα ουκ ἐστιν. ἐκεινα γαρ ουκ ον, ἑν μεν αυτο ἐστιν, απεραντα δε τον αριθμον τ' αλλα ουκ ἐστιν αυ. S. 286.

220) Sophista S. 281. περι ἑκαστον των ειδων πολυ μεν ἐστι το ον, απειρον δε πληθει το μη ον. S. 286. ὡστε το ον αναμφισβητως αυ μυρια επ' μυριοις ουκ ἐστι· και τ' αλλα δη κοθ' ἑκαστον ουτω και ξυμπαντα πολλαχη μεν ἐστι, πολλαχη δ' ουκ ἐστι. S. 295.

derliches [221]). b) Die Realität, oder das Prädicat, welches jedem Dinge, in sofern es ist, zukommt [222]). c) Das Wesen oder den Inbegriff von Merkmalen eines Dinges [223]). d) Das Seyn ausser der Vorstellung, die Existenz [224]).

Jedem Ding kommt eine Zahl zu. Denkt man sich Objecte, so muß man sie als ein, zwei oder mehrere Objecte denken. Die Zahlbegriffe sind bei dem Plato reine Begriffe, und eine Bedingung, unter welcher Objecte gedacht werden. Ungeachtet Plato den reinen Begriffen noch nicht bis auf den Grund nachgespürt hatte, so erkannte er doch, daß diese Begriffe von dem Denken unzertrennlich, und die Denkakte der Grund derselben sind, daß daher, so wie der Verstand etwas als verschieden deutlich unterscheidet, sich der Gedanke von einem und wieder einem Objecte unwiderstehlich aufdringet [225]).

Ganz

221) Philebus S. 241. Phaedo S. 178. Theaetet. S. 124, 128.

222) Sophista S. 268. και απιδων αυτιων, (στασεως και κινησεως) προς την της ουσιας κοινωνιαν ουτως ειναι προσειπας αμφοτερα.

223) Cratylus S. 312.

224) Sophista S. 206.

225) Sophista S. 242. αναγκη του τι λεγοντα εν γε τι λεγειν. ενος γαρ δη το γε τι φησεις σημειον ειναι. το δε τινε, δυοιν. το δε τινες, πολλων de Republica VII. S. 146. 147. συκουν, εαν δυο φαινηται, ετερον τε και εν εκατερον φαινεται; και ει αρα εν εκατερον, αμφοτερα δε δυο, τα γε δυο

Ganz (ὅλον, το παν) heißt etwas, das alle Theile hat, aus denen es besteht, wo nichts fehlt. Alle Theile zusammen genommen sind das All. Das Ganze und das All sind Eins. Jede Zahl als Zahl ist ein Ganzes; denn so viel Theile zusammen genommen werden, so groß ist die Zahl [226]).

Was aus Theilen besteht, ist zusammengesetzt, und daher auch theilbar (μεριζον, συνθετον). Was nicht aus Theilen besteht, ist einfach, untheilbar, z. B. die Einheit, der Punct, ein Laut (αμερες, ασυνθετον). Das Zusammengesetzte besteht entweder aus ähnlichen Theilen (ὁμοιομερες) wo das Ganze von den Theilen nur durch die Quantität verschieden ist, z. B. Wasser, Gold; oder aus unähnlichen Theilen (ανομοιομερες), wo die Theile nicht blos durch die Quantität von dem Ganzen verschieden sind, z. B. ein Haus [227]). — Das Zusammengesetzte ist auflösbar; so wie es zusammengesetzt worden, kann es auch wieder in seine Theile zerlegt werden. Und eben daher ist es auch veränderlich. Das Einfache ist unveränderlich und unzerstörbar [228]).

Die Merkmale eines Dinges, die seinen Begriff ausmachen, sind entweder veränderlich oder unver-

δυο κεχωριζμενα νοησει. ου γαρ αν αχωριζα γε δυο ενοει, αλλ' ἑν. Theaetet, S. 141.

226) Theaetet. S. 182. 183. ελεγομεν ὁτι ὁυ αν μερη ᾖ, το ὁλον τε και παν, τα παντα μερη εσαι. Parmenides S. 94.

227) Diogenes Laert. III. §. 107. Phaedo S. 178.

228) Phaedo S. 178.

veränderlich. Diese kommen ihm beständig, und jene zufällig zu; durch diese ist es, was es ist (ον), durch jene ein so beschaffenes Ding (ποιον) [229]. Der Inbegriff der unveränderlichen und nothwendigen Merkmale machen das Wesen eines Dinges aus. Also ist in der Idee das Wesen eines Dinges bestimmt. (Man sehe oben S. 298).

Das Ding an sich (ον) ist dasjenige, was keine andere Eigenschaften hat, als die zum Wesen gehören; es ist also durchaus unveränderlich. Aber auch an den veränderlichen Dingen bleibt das, was zu seinem Wesen gehört, so lange es dasselbe Ding ist, unverändert [230]. Nur die veränderlichen Beschaffenheiten (für welche Plato den Ausdruck ποιοτητες erfand) [231]) wechseln an dem Dinge, d. i. es treten immer neue an deren Stelle; sie sind in einem beständigen Werden. Seyn kommt ihnen nicht zu, sondern ein Wirklichwerden. Daher heißen sie Veränderungen, und sind von doppelter Art, nehmlich entweder Veränderung der Raumverhältnisse, Bewegung, (φορα, περιφορα) oder Veränderung der Qualität und Quantität, Ver-

229) Epistola VII. S. 133. Timaeus S. 343. Phaedo S. 179, 149.

230) Timaeus S. 343. ουτω δη τουτων ουδεποτε των αυτων εκαστων φανταζομενων, ποιον αυτων, ως ον ὁτι συν τουτο και ουκ αλλο παγκαλως διϊσχυριζομενος, ουκ αισχυνει γε τις αὐτου, ουκ εστιν. — φευγει γαρ ουκ ὑπομενον την του τοδε και την τουτου και την τωδε, και πασαν ὁση μονιμα ὡς ὀντα αυτα ενδεικνυται φασις.

231) Theaetet. S. 134.

Veränderung im engern Sinn (κινησις, αλλοιωσις) [232]). Während dieser Veränderungen aber bleibt das Ding, an dem die Veränderungen vorgehen, unverändert. Denn, man könnte sonst nicht sagen, daß was verändert worden, wenn nicht das Subject der Veränderungen beharrte, und man könnte es ohne das nicht als ein für sich bestehendes Object sich denken [233]). Dieses ist der Anfang zur Erörterung des Begriffs der Substanz, obgleich Plato selbst noch nicht diesen Begriff an ein besonderes Sprachzeichen gebunden hat. Wir werden weiter unten sehen, daß die

232) Definition. S. 287. γενεσις κινησις εις ουσιαν. Timaeus S. 301. και τι το γιγνομενον μεν ὀν δε ουδεποτε. Sophista S. 263. την γενεσιν αλλοτε αλλως εχειν φατε. de Legibus X. S. 83. 84. Theaetet. S. 132, 133. αρα κινεισθαι καλεις, ὁταν τι χωραν εκ χωρας μεταβαλλη, η και εν τῳ αυτῳ στρεφηται; — τουτο μεν τοινυν ἑν εγω ειδος: ὁταν δε η μεν εν τῳ αυτῳ, γηρασκη δε, η μελαν εκ λευκου, η σκληρον εκ μαλακου γιγνηται η τινα αλλην αλλοιωσιν αλλοιωται, αρα ουκ αξιον ἑτερον ειδος φαναι κινησεως; δυο δη λεγω τουτω ειδη κινησεως, αλλοιωσιν, την δε περιφοραν. Plato nennt die Veränderungen auch τα γιγνομενα, γενεσεις, παθηματα und παθη.

233) Timaeus S. 343. ενῳ δε εγγιγνομενα ἑκαστα αυτων φανταζεται, και παλιν εκειθεν απολλυται, μονον εκεινο αν προσαγορευειν, τῳ τε τουτο και τῳ τοδε προσχρωμενους ονοματι. de Legib. X. και μην συγκρινομενα μεν αυξανεται, διακρινομενα δε φθινει, τοτε ὁταν ἡ καθεστηκυια ἑκαστων εξις διαμενη. μη μενουσης δε αυτης, δι' αμφοτερα απολλυται.

die Ideen und der Raum nach seiner Vorstellung die Bedingung der Substanzialität der körperlichen Substanzen sind.

Gesetze der Veränderung. **Wenn ein Ding verändert wird, so muß es vorher nicht das gewesen seyn, was es wird, sondern das Gegentheil.** Wenn etwas groß wird, so muß es vorher klein gewesen seyn; wenn es in Bewegung kommt, so muß es vorher geruhet haben. Plato drückt dieses so aus: **Aus dem Entgegengesetzten wird das Entgegengesetzte,** welches aber weiter nichts sagen will, als ein entgegengesetzter Zustand folgt auf dem andern [234]). Das Entgegengesetzte selbst kann nicht das Gegentheil von sich selbst werden, so daß z. B. die Schönheit in Häßlichkeit überging, oder die Wärme Kälte würde: denn dieses ist ein Widerspruch. Sie können daher nur an einem Dinge wechseln, welches fortdauert, und das in Ansehung der wechselnden Beschaffenheiten verändert wird. **Ohne ein Beharrliches giebt es keine Veränderung** [235]). Nur vermittelst der Zeit ist

234) Phaedo S. 160. ἀρ' οὑτωσι γιγνεται ἁπαντα, ουκ αλλοθεν η εκ των εναντιων τα εναντια, ὁσοις τυχανει ον τοιουτον τι; — οιον, ὁταν μειζον τι γιγνηται, αναγκη που, ἐξ ελαττονος οντος προτερον, επειτα μειζον γιγνεσθαι. Protagoras S. 157, 158.

235) Phaedo S. 233, 234. τοτε μεν γαρ ελεγετο, εκ του εναντιου πραγματος το εναντιον πραγμα γιγνεσθαι. νυν δε ὁτι αυτο το εναντιον ἑαυτῳ εναντιον ουκ αν ποτε γενοιτο. τοτε μεν γαρ περι των εχοντων τα εναντια ελεγομεν, επονομαζοιτες αυτα τη εκεινων επωνυμια; νυν δε περι εκεινων αυτων, ὡν ενοντιων εχει την επωνυμιαν τα ὀνομαζομενα.

iſt es möglich, daß etwas entgegengeſetztes mit einem Dinge verbunden werden kann, das iſt nach und nach; denn zugleich wäre es ein Widerſpruch [236]). Das Object muß alſo von dem einen Zuſtand in den andern übergehen. Zwiſchen beiden iſt etwas Mittleres, nehmlich der Uebergang (γενεσις) worin eigentlich die Veränderung beſteht. Der Uebergang iſt aber auf eine zweifache Art möglich, von dem einen zum andern, oder von dieſem zu jenen, z. B. vom Zunehmen zum Abnehmen, oder vom Abnehmen zum Zunehmen [237]). Es fragt ſich, wie dieſer Uebergang geſchiehet, nach und nach, durch Grade oder auf einmal (εξαιφνης). Plato ſcheint beides zu behaupten. Denn er ſagt einmal: die Veränderung nehme ihren Anfang, gehe von einem Grade zum andern fort, bis ſie wahrgenommen werde [238]). An einem andern Orte behauptet er aber das Gegentheil aus folgendem Grunde: Wenn ſich etwas bewegt, ſo kann es, ſo lange es in Bewegung iſt, nicht zu dem entgegengeſetzten Zuſtande der Ruhe, und ſo lange es ruhet, kann es nicht aus der Ruhe in die Bewegung übergehen. Die Veränderung kann alſo nicht ſucceſſiv

236) Parmenides S. 136. εν αλλῳ αρα χρονῳ μετεχει, και εν αλλῳ ου μετεχει, ουτω γαρ αν μονως του αυτου μετεχοι τε και ου μετεχοι. Gorgias S. 166. Philebus S. 211.

237) Phaedo S. 261.

238) de Legibus X. S. 84. γιγνεται δη παντων γενεσις, ὑπνικ' αν τι παθος ῃ. δηλον ὡς ὁποταν αρχη λαβουσα αυξην, εις την δευτεραν ελθῃ μεταβασιν, και απο ταυτης εις την πλησιον, και μεχρι τριων ελθουσα, αισθησιν σχῃ τοις αισθανομενοις.

cessive in der Zeit, sondern sie muß in einem Augenblicke geschehen [239].

Die Veränderung ist ein Wechsel von Bestimmung eines Dinges, eine hebt an zu seyn, und die andere hört auf. Es entstehet also etwas. Alles, was entstehet, setzt eine Ursache voraus, in Ansehung deren es Wirkung genannt wird (ποιησις, γενεσις) [240]. Einen Beweis von diesem Grundsatze findet man bei dem Plato nicht; wahrscheinlich schien er ihm keines Beweises bedürftig zu seyn, weil er, in der Natur des Verstandes gegründet, von selbst einleuchtet. Ursache ist dasjenige, was macht, daß etwas ist, oder wird, was vorher nicht war. Mit dem Begriffe der Ursache ist die Vorstellung des Vorhergehens, und mit dem der Wirkung der des Nachfolgens unzertrennlich verknüpft. Denn eher ist dasjenige, was ohne etwas anders, später dasjenige, was ohne etwas anders nicht seyn kann [241]. Mit der Ursache darf dasjenige

239) Parmenides S. 138. ου γαρ εκ γε του ἑξαναι, ἑξωτος ετι, μεταβαλλει, ουδ' εκ της κινησεως κινουμενης ετι μεταβαλλει· αλλα ἡ ἐξαιφνης ἀυτη Φυσις ατοπος τις εγκαθηται, μεταξυ της κινησεως τε και ϛασεως, εν χρονῳ ουδεν ουσα. Man könnte aus dem Beisatz ατοπος schliessen, daß diese Behauptung dem Plato selbst nicht die richtige schien.

240) Timaeus S. 302. παν δε αὐ το γιγνομενον ὑπ' αιτιου τινος ἐξ αναγκης γιγνεϛθαι. παντι γαρ αδυνατον χωρις αιτιου γενεσιν σχειν. Philebus S. 240.

241) Aristoteles Metaphysicor. V. c. 11. τα μεν τῃ ἀυτω προτερα λεγεται και ὑϛερα, τα

nige nicht verwechſelt werden, was die Wirkung beförderte oder was eine Bedingung iſt, ohne welche die Urſache nicht wirken kann (ξυναιτια) [242]).

Zwiſchen der Urſache und der Wirkung iſt ein nothwendiges Verhältniß. Wo eine Urſache iſt, muß auch eine Wirkung ſeyn, und umgekehrt. Wenn die Urſache aufhört zu ſeyn, ſo muß auch die Wirkung aufhören. Wie die Urſache wirkt, ſo muß auch die Wirkung beſchaffen ſeyn [243]).

Es giebt freie und phyſiſche Urſachen. Die phyſiſchen wirken nur dann, wann ſie von Etwas anderm in Bewegung geſetzt werden; der letzte Grund des Wirkens liegt außer ihnen. Sie machen daher eine Reihe aus, in welcher jede Urſache wieder von einer andern beſtimmt, d. i. als Wirkung gedacht wird. Plato nennt dieſe Urſache und ihren Zuſammenhang zuweilen αναγκη, Naturnothwendigkeit. — Freie Urſachen ſind diejenigen, welche durch Vernunft, nach Zwecken wirken, dieſe beſtimmen ſich ſelbſt zum Wirken, jene werden durch äußern Zwang beſtimmt; das Wirken der erſten geſchiehet nach beſtimmten unveränderlichen Geſetzen, die ſie ſich ſelbſt durch ihre Ver-

τα δε κατα Φυσιν, ὁσα ενδεχεται ειναι ανευ αλλων, εκεινα δε ανευ εκεινων μη, ᾗ διαιρεσει εχρητο ὁ Πλατων. Philebus S. 240. αᾖ ουν ἡγειται μεν το ποιουν αει κατα Φυσιν, το δε ποιουμενον επακολουθει γιγνομενον.

242) Philebus S. 241. αλλο αρα, και ου ταυτον, αιτια τ' εϛι, και το δουλευον εις γενεσιν αιτια. Phaedo S. 224. ὁτι, αλλο μεν τι εϛι το αιτιον τῳ ὀντι, αλλο δ' εκεινο, ανευ ὁυ το αιτιον ουκ αᾖ ποτ' ειη αιτιον. Timaeus S. 336.

243) Gorgias S. 65. Lyſis S. 248.

punkt gegeben haben. Das Wirken der letztern ist veränderlich, ohne bestimmte Ordnung, weil es vom Einflusse anderer Dinge abhängt. Diese sind dem Range nach die ersten, jene die zweiten Ursachen [244]).

Wenn es eine Reihe von Ursachen giebt, die von andern in Thätigkeit gesetzt werden, (bedingt sind) so muß es eine erste (absolute) Ursache geben, die in ihrem Wirken von nichts anderm abhängig ist. Beweis. Wenn in einer Reihe alle Ursachen bedingt sind, so giebt es keinen Anfang in der Reihe, keine Ursache, die die Reihe beginnt. Sie läßt sich also nur so denken, daß wir eine erste Ursache, die den Grund ihrer Wirksamkeit in sich selbst hat, annehmen [245]). **Die absolute Ursache (αρχη) setzt keine andere Ursache voraus, sie**

244) Timaeus S. 337. τον δε νου και επιςημης φραςην αναγκη τας της εμφρονος Φυσεως αιτιας πρωτας μεταδιωκειν. ὁσαι δε ὑπ' αλλων μεν κινουμενων, ἑτερα δ' εξ αναγκης κινουντων γιγνονται, δευτερας ποιητεον, και δη κατα ταυτα και ἡμιν λεκτεα μεν αμφοτερα τα των αιτιων γενη, χωρις δ' ὁσαι μετα νου καλων και αγαθων δημιουργοι, και ὁσαι μονωθεισαι Φρονησεως το τυχον ατακτον ἑκαςατε εξεργαζονται. Epinomis S. 254, 255. Phaedo S. 221-224.

245) De Legibus X. S. 86. ὁταν ἑτερον αλλο ἡμιν μεταβαλη, και τουτο αλλο ἑτερου αει, των τοιουτων αρα εςαι ποτε τι πρωτον μεταβαλλον; και πως, ὁταν ὑπ' αλλου κινηται, τουτ' εςαι ποτε των αλλοιουντων πρωτον; αδυνατον γαρ. αλλ' ὁταν αρα αυτο ἑαυτο κινησαν ἑτερον αλλοιωση, το δ' ἑτερον αλλο και ὁυτο δη χιλια επι μυριοις γιγνηται τα κινηθεντα μεν αρχη τις αυτων εςαι της κινησεως ἁπασης αλλη, πλην ἡ της αυτης ἑαυτην κινησασης μεταβολη;

ſie kann alſo weder entſtehen noch vergehen. Denn wäre ſie entſtanden, ſo wäre ſie nicht die erſte, ſondern über ihr wäre es noch eine höhere Urſache. Alles was entſtanden iſt, hat den letzten Grund ſeines Daſeyns in einer abſoluten Urſache; wenn alſo dieſe aufgehoben wird, ſo muß auch das Daſeyn alles Entſtandenen aufgehoben werden, und weder dieſes noch jene kann je wieder Daſeyn erhalten [246]).

Dem Wirken ſtehet das Leiden (πασχειν) entgegen. Wenn ein Ding etwas wirkt, ſo muß auch etwas ſeyn, in welches gewirkt wird [247]). Das Wirken und Leiden ſetzt ein Vermögen (δυναμις) voraus. Ein Vermögen iſt dasjenige, was den Grund der Möglichkeit des Wirkens und Leidens enthält. Ein Vermögen kann nicht den Grund zu der einen Wirkung und zu dem Gegentheil derſelben enthalten. Wo daher entgegengeſetzte Wirkungen vorkommen, ſo müſſen auch verſchiedene Vermögen angenommen werden [248]).

Möglich iſt, was ſich ohne Widerſpruch denken läßt; unmöglich, was ſich nicht denken läßt. Wirklich

246) Phaedrus S. 318. αρχη ακινητον. εξ αρχης γαρ αναγκη παν το γιγνομενον γιγνεσθαι, αυτην δε μηδ' εξ ενος. ει γαρ εκ του αρχη γιγνοιτο, ουκ αν εξ αρχης γιγνοιτο. — αδιαφθορον, αρχης γαρ δη απολομενης, ουτε αυτη ποτε εκ του, ουτε αλλο εξ εκεινης γενησεται· ειπερ εξ αρχης δει τα παντα γιγνεσθαι.

247) Gorgias S. 65. ει τις τι ποιει, αναγκη τι ειναι και πασχον υπο τουτου του ποιουντος.

248) de Republica V. S. 60. Sophiſta S. 262. Definitiones S. 300. δυναμις εξις καθ' ην το εχον δυνατον.

ist, was Object einer Vorstellung ist. Es giebt also wirklich Gegenstände des Verstandes und der Vernunft [249]). Dieser Begriff gehet aber nur auf die subjective Wirklichkeit, obgleich Plato den Unterschied zwischen objectiver und subjectiver Realität noch nicht scharf genug gefaßt und betrachtet hat. Aber man siehet wohl, daß er nach einem Merkmale der objectiven Wirklichkeit forschte, welches zu finden nicht leicht war; und daher schwankt er zwischen verschiedenen Begriffen hin und her. Einmal siehet er das Vermögen zu wirken und zu leiden, als das Merkmal an, woraus sich die Wirklichkeit eines Dinges erkennen lasse [250]). Hier hat er aber Vermögen mit Kraft verwechselt. Ein anderes Merkmal ist die Zeitbestimmung. Alles, was ist, muß in irgend einer Zeit seyn [251]). Dieses paßt aber sowohl auf bloß vorgestellte, als auch außer der Vorstellung existierende Objecte. Und darin hat er freilich Recht, daß alles, was vorgestellt wird, unter Bestimmungen der Zeit stehen muß; aber er erklärt sich nicht über den Grund dieses Gesetzes, ob es in den Objecten, oder in dem vorstellendem Subjecte gegründet sey. Dieses führt uns auf den Platonischen Begriff von Zeit, bei dem wir noch etwas verweilen müssen.

Plato war der erste Philosoph, der über die Zeit nachgedacht hat. Indessen haben seine Begriffe über diesen Gegenstand immer etwas Dunkles, und man siehet leicht

249) Timaeus S. 347. Theaet. S. 148, 149.

250) Sophista S. 262.

251) Parmenides S. 104. 127. το δε ειναι αλλο τι εστιν η μεθεξις ουσιας μετα χρονου του παροντος; ωσπερ το ην μετα του παρωιχηκοτος, και αυτο εσαι μετα του μελλοντος, ουσιας εστι κοινωνια;

leicht, daß er bei einzelnen hellen Blicken, doch sich keine Rechenschaft geben konnte, was die Zeit eigentlich sey. Da er sie noch nicht als eine subjective Bedingung des Vorstellens betrachten konnte, so mußte sie ihm nothwendig als etwas Objectives vorkommen, welches aber jedem Versuch, es in Begriffe zu fassen, widersteht, weil man immer wieder die Zeit zur Vorstellung der Zeit bringen muß. Er konnte daher auch die Zeit als etwas Entstandenes betrachten. Aber diese ist eigentlich nur ein Nachbild der wahren Zeit, die weder vergeht noch entsteht, und man hat ihn daher mißverstanden, wenn man von ihm schlechthin behauptete, er lasse die Zeit entstehen Denn er redet nur von der empirischen Zeit, oder von der Zeitbestimmung nach dem astronomischen oder bürgerlichen Jahr, in welcher Bedeutung er wohl sagen konnte, die Zeit sey die Bewegung der Sonne, oder das Maaß der Bewegung, und nur die Planeten seyen dazu bestimmt, das Zeitmaaß durch ihre Bewegungen zu geben [252]). Die wahre Zeit (αιων) ist die Ewigkeit, die Zeit ohne Anfang und Ende, oder die ewige Dauer unveränderlicher Wesen (Noumenen). In dieser aber ist keine andere Zeitbestimmung möglich, als durch das Seyn selbst, und man kann von diesem Wesen nur sagen, es ist, aber nicht es war, oder wird seyn. Diese Zeitbestimmungen gelten bloß von den veränderlichen Dingen in der empirischen Zeit. Die empirische Zeit bestehet in der Folge von Veränderungen, die nur dadurch ein Bild der Ewigkeit

252) Timaeus S. 317. Aristoteles Physicor. IX. c. 1. Diogenes III. §. 73. Plutarchus Physicor. Decret. I. c. 22. χρονος ἡ του ουρανου κινησις, διασημα της του κοσμου κινησεως. Definit. S. 287. χρονος ἡλιου κινησις, μετρον ὡρας.

werden kann, daß sie unaufhörlich ist [253]). Zu diesem Begriff von Zeit wurde Plato freilich durch Consequenz verleitet, aber es entging ihm, daß er entweder die Zeit selbst zernichten mußte, wenn er alle Nacheinanderfolge ausschliessen wollte, oder daß er unvermerkt wieder den Zeitbegriff auf die Noumenen anwendet. Denn, was ist eine ewige Dauer des Seyns? Läßt sich diese vorstellen, ohne von einem Moment zum andern über zu gehen? Der ganze Unterschied bestehet zuletzt darin, daß die Ewigkeit gleichsam eine in sich laufende, schon gezogene, Kreislinie die empirische Zeit aber eine immer von neuen gezogenen fortschreitende Linie ist.

Die Dinge werden entweder für sich betrachtet, oder in Verhältniß mit andern (absolute, relative). Es giebt aber Objecte, deren Begriff nichts anders voraussetzt, z. B. Mensch, Pferd; andere hingegen können nicht anders, als in Beziehung auf ein anderes gedacht werden, als gröſſer, kleiner [254]). Die Prädicate der Din-

ge,

253) Timaeus S. 317. ἡ μεν ουν ζωου κινησις ετυγχανεν ουσα αιωνιος. και τουτο μεν δη τῳ γενητῳ παντελως προσαπτειν, ουκ ην δυνατον· εικονα δ' επινοει κινητην τινα αιωνος ποιησαι, και διακοσμων ἁμα ουρανον, ποιει, μενοντος αιωνος εν ἑνι κατ' αριθμον, ιουσαν αιωνιον εικονα, τουτον ὀν δη χρονον ωνομασαμεν. Vergl. Albini Isagoge c. 14. Aristoteles de Coelo I. c. 9.

254) Diogenes Laert. III. §. 108. των οντων, τα μεν εξι καθ' ἑαυτα, τα δε προς τι λεγεται. τα μεν ουν καθ' ἑαυτα λεγομενα εξιν, ὁσα εν τῃ ἑρμηνεια μηδενος προσδειται. ταυτα δ' αν ειη οιον ανθρωπος, ἱππος, και τα αλλα ζωα. των δε προς τι λεγομενων, ὁσα προσδειται τινος ἑρμηνειας, οιον το μειζον τινος, και το ἡττον τινος, και το καλλιον, και τα τοιαυτα. Sophista S. 278.

ge, welche auf Vergleichung der Begriffe beruhen, als Identität, Verschiedenheit, Aehnlichkeit, Unähnlichkeit, Gleichheit, Ungleichheit, werden von Plato als Prädicate der Dinge selbst betrachtet, und nach seinem Gesichtspuncte, die Dinge durch Begriffe zu erkennen, mußte er sie so betrachten [255]).

II.

Dinge an sich und Erscheinungen.

Die Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung (ονται, φαινομενα) kam zuerst in dem Eleatischen Systeme, aber freilich in einer andern Bedeutung, als in dem Platonischen vor. Da dort der Begriff der Substanz hypostasirt war, woraus folgte, daß nur eine Substanz wirklich sey, so wurde eben dadurch die Gültigkeit der Erfahrungserkenntniß geleugnet, und die Mehrheit der Substanzen für einen blossen Schein der Sinne erklärt. Die Schwierigkeiten und Widersprüche, welche dieses System nicht hob, sondern nur verdeckte, und das wirkliche Interesse, welches sich mit demselben nicht vereinigen läßt, bestimmten den Plato, demselben ein anderes entgegen zu setzen, welches die Erfahrung nicht aufhebt, sondern mit der Vernunft, in Einstimmung bringt. Der Grundirrthum des Eleatischen Systems bestand nach ihm darin, daß es einen blossen Vernunftbegriff die Einheit, in ein reales Object verwandelte, und von diesem dennoch nicht alle Bedingungen der Erfahrungsgegenstände, z. B. den Raum entfernte. Indem er

255) de Republica IV. S. 358. Sophista S. 277. Euthyphro S. 11. Parmenides S. 98, 99, 101. 117.

er also von diesem Gesichtspuncte, den er für irrig hielt, abging, der Vernunft und dem empirischen Verstande das Vermögen wirkliche Objecte zu erkennen zuschrieb, entwickelte er ein System, in welchem der Unterschied zwischen Erscheinung und Ding an sich deutlicher bestimmt, und beiden ihre Realität gesichert wurde, welches sich also an den gemeinen Menschenverstand verträglicher anschloß.

Dieses System gründet sich auf den Unterschied der Vernunft von dem empirischen Verstande oder sinnlichen Erkenntnißvermögen, und auf der Täuschung, daß die Vernunft nicht bloß das Vermögen der Ideen, sondern auch das höhere Erkenntnißvermögen sey, oder mit andern Worten, daß die Ideen objective Gültigkeit haben. Durch beide Vermögen erkennen wir wirkliche Objecte; durch die Sinnlichkeit, wie sie uns mit veränderlichen Bestimmungen erscheinen, durch die Vernunft, wie sie bloß an sich nach ihrem Wesen gedacht werden. Die Objecte der Sinnlichkeit sind in dem Raume ausser der Vorstellung, die Objecte der Vernunft in der Vernunft selbst [256]).

Das Phänomenon und das Ding an sich sind einander entgegengesetzt, wie Sinnlichkeit und Vernunft. Man siehet leicht ein, daß das Letzte nur ein Vernunftbegriff ist, um die Täuschung abzuhalten, als wenn das Object, wie wir es wahrnehmen, das Ding an sich sey. Aber Plato bleibt nicht dabei stehen, sondern er braucht nun den Begriff als ein positives Erkenntniß. Dazu braucht er nun die Gattungsmerkmale der Objecte, welche ursprünglich doch aus der Erfahrung genommen, aber durch die Vernunft bearbeitet und verallgemeinert sind. Hieraus lassen sich die Unterscheidungsmerkmale der Dinge an sich und der Erscheinungen, welche Plato angiebt, so wie auch das

256) Timaeus S. 301, 302. 347, 348. de Republica X. S. 284, 286.

das Verhältniß erklären, in welchem beide zu einander stehen.

Diese Eintheilung der Dinge in Erscheinungen und Dinge an sich, kommt unter folgenden Benennungen vor, welche schon zur Bestätigung der vorhergehenden Bemerkungen dienen. a) Sinnlich wahrnehmbare (αισθητα, δοξαστα) und denkbare (νοητα) Dinge. Jene sind, die durch die Sinne und den Verstand, diese, die durch die Vernunft allein vorstellbaren Dinge [257]). b) Veränderliche und unveränderliche Dinge. Die ersten werden durch die Sinne wahrgenommen, die zweiten können nur durch die Vernunft gedacht werden [258]). c) Sichtbare (anschauliche ὁρατα) und unsichtbare (αειδη, αορατα) [259]). d) Körperliche und unkörperliche (σωματα, ασωματα) [260]). Alle diese Ausdrücke bezeichnen immer nur eine und dieselbe Eintheilung in sinnliche und nichtsinnliche Gegenstände, mit welchen Erscheinungen und Dinge an sich gleichbedeutend sind [261]). Die letzte Eintheilung in kör-

257) Timaeus loc. cit.

258) Phaedo S. 178, 179.

259) Phaedo S. 179, 185. 189. Timaeus S. 348.

260) Epinomis S. 252. Politicus S. 64, 65.

261) Phaedo S. 179. ουκουν τουτων (των ουδεποτε ὡσαυτως εχοντων) μεν καν ἁψαιο, καν ιδοις, καν ταις αλλαις αισθησεσιν αισθοιο· των δε κατα ταυτα εχοντων ουκ εσιν ὁτῳ ποτ' αν αλλῳ επιλαβοιο η τῳ της διανοιας λογισμῳ· αλλ' εσιν αειδη τα τοιαυ-

körperliche und unkörperliche Dinge, läßt uns zugleich die Anwendung dieser Eintheilung auf wirkliche Gegenstände errathen.

Das Ding an sich (ον) im Gegensatz des erscheinenden Dinges ist das Object eines Vernunftbegriffs, ein Noumenon [262]). Die Merkmale, unter welchen sich Plato die Dinge an sich dachte, sind theils negative, die ihnen als nichtsinnlichen Gegenständen, theils positive, die ihnen als Noumenen zukommen. Nach den ersten ist das Ding an sich kein Gegenstand der Anschauung, nicht im Raume, nicht zusammengesetzt, nicht veränderlich, nicht zerstörbar [263]). Nach den letzten kommt dem Dinge an sich Einheit, Totalität, absolutes Seyn zu aller Zeit zu [264]). Das Ding an sich ist nehmlich nichts an-

φοιαυτα και ουχ ὁραται. S. 189. πιϛευειν δε μηδενι αλλῳ, αλλ' η αυτην αυτη, ὁ τι αν νοηϛη αυτη καθ' αυτην αυτο καθ' αυτο των οντων, ὁ τι δ' αν δι' αλλων σκοπη εν αλλοις ον αλλο, μηδεν ἡγειϛθαι αληθες. ειναι δε το μεν τοιουτον αιϛθητον τε και ὁρατον· ὁ δε αυτη ὁρᾳ, νοητον τε και αειδες.

262) Parmenides S. 83. αλλα μη των ειδων ἑκαϛον τουτων η νοημα, και ουδαμου αυτῳ προσηκη εγγιγνεϛθαι αλλοθι η εν ψυχη.

263) Phaedo S. 179. de Republica VI. S. 116. Timaeus S. 348. Phaedrus S. 322. Phaedo S. 180-182. Sympoſium S. 247.

264) Philebus S. 216, 217. Timaeus S. 348. Sympoſium S. 247. ουδε που ον εν ἑτερῳ τινι, ὁιον εν ζωῳ, η εν γῃ, η εν ουρανῳ

anders, als das durch die Idee Vorgestellte, oder der Inbegriff von den wesentlichen Merkmalen eines bestimmten Objects, welche bei jedem Individuum derselben Gattung jederzeit nothwendig, als in dem Begriffe enthalten, gedacht werden. Daher giebt es für jede Gattung von Dingen nur eine Idee, welche als Ding an sich gedacht wird. (Einheit). Es kann zu den, in der Idee gedachten, Merkmalen, weder etwas hinzu, noch etwas davon genommen werden. (Totalität). Seyn zu aller Zeit, kommt ihm zu, insofern bei jedem Objecte der Begriff gedacht wird, und auch dann noch fortdauert, wenn auch die Objecte der Gattung verändert werden, und aufhören zu seyn. Daß das Ding an sich unveränderlich sey, läßt sich auch hieraus begreifen.

Erscheinung (το φαινομενον) ist das Ding, insofern es angeschauet und wahrgenommen wird. Es ist veränderlich. Denn alles, was ein Gegenstand der Anschauung ist, wechselt beständig, z. B. Gestalt, Farbe, Größe, Wirkungen. Ein Mensch ist als Kind klein; er wird größer; es ist kein Theil seines Körpers, der sich nicht verändert; auch sogar seine Vorstellungen, Gefühle, Begehrungen wechseln alle Augenblicke. Alle diese Bestimmungen kommen den Objecten nicht zu jeder Zeit, nicht in jeder Rücksicht zu; denn sie wechseln, eine tritt an die Stelle der andern. Das Object, an dem sie wahrgenommen werden, wird durch sie sowohl positiv als negativ bestimmt, sie werden ihm beigelegt und abgesprochen; es ist, und ist wieder nicht, das, was man von ihm

νω, ἡ εν τιν αλλῳ· αλλα αυτο καθ' αὑτην μεθ' αὐτου μονοειδες αει ον. Timaeus S. 302. de Republ. X. S. 287.

ihm aussagt. Es ist also nicht durchaus das Ding an sich, in welchem kein Wechsel vorgehen kann [265]).

Alles, was wir anschauen, können wir auch denken. Denn wir haben Begriffe von veränderlichen Objecten, und den an ihnen wechselnden Bestimmungen. Aber umgekehrt, läßt sich nicht alles anschauen was wir denken. Das Unveränderliche ist kein Gegenstand der Sinne. Wir beziehen daher das Veränderliche auf das Unveränderliche, die Anschauungen und Wahrnehmungen auf die Begriffe oder Ideen. Das Veränderliche ist daher gleichsam nur das Bild von dem Unveränderlichen [266]).

Ein veränderliches Object läßt sich gar nicht denken, wenn ihm nicht etwas Bleibendes zum Grunde liegt. Ungeachtet z. B. an einem Menschen alles veränderlich ist, was wir wahrnehmen, so stellen wir uns ihn doch als identisch und beharrlich vor. Es ist derselbe Mensch, der ein

365) Timaeus S. 302. το γιγνομενον μεν ον δε ουδεποτε. de Republ. V. S. 65. ποτερον ουν εστι μαλλον η ουκ εστιν ἑκαστον των πολλων τουτο, ὁ αν τις φη αυτο ειναι; Timaeus S. 343. ουτω δη τουτων ουδεποτε των αυτων ἑκαστων φανταζομενων, ποιον αυτων ὡς ον ὁτιουν τουτο και ουκ αλλο παγιως διϊσχυριζομενος, ουκ αισχυνει γε τις αυτον, ουκ εστιν. Phaedo S. 179.

266) Timaeus S. 341. τοτε μεν γαρ δυο ειδη διειλομεθα — ἑν μεν, ὡς παραδειγματος, ειδος ὑποτεθεν νοητον, και αει κατα ταυτα ον, μιμημα δε παραδειγματος δευτερον γενεσιν εχον και ὁρατον. S. 349. Phaedo S. 170, 171, 174. ει μεν εστιν, ἁ θρυλλουμεν αει, καλον τε τι και αγαθον, και πασα ἡ τοιαυτη ουσια, και επι ταυτην τα εκ των αισθησεων παντα αναφερομεν, ὑπαρχουσαν προτερον, ανευρισκοντες ἡμετεραν ουσαν, και ταυτα εκεινῃ απεικαζομεν —

ein Kind, Knabe, Jüngling, Mann, Greis geworden ist. Dieses könnte nun nicht geschehen, wenn an ihm alles veränderlich wäre. Es muß also etwas Bleibendes seyn, auf welches das Veränderliche bezogen, mit ihm in der Vorstellung verbunden werden kann. Dieses ist das Object der veränderlichen Bestimmungen, welches wir uns durch die Idee (den Gattungsbegriff) denken. Dieß macht, daß wir bei allen Veränderungen, welche jeder einzelne Mensch erleidet, doch immer sagen, es ist ein Mensch [267]).

Jedes Individuum einer Gattung enthält also die Merkmale der Gattung, und außer derselben noch andere; denn sonst wäre es nichts, als die Idee selbst [268]). Da nun die Idee jeder Gattung unabhängig von der Erfahrung der Seele angeboren ist, und da gleichwohl diese in allen noch so mannichfaltigen Individuen der Gattung vorkommt, so läßt sich dieses auf keine andere Art erklären, als daß eine Intelligenz, die Gottheit, die Idee mit etwas Anderen (einem Stoff) verbunden, oder dieses nach der Idee gebildet, und die Idee der menschlichen Vernunft mitgetheilt habe. Denn alsdann begreift man, wie die Idee in der Vernunft des Menschen, und doch zugleich als Merkmal in allen Individuen derselben Gattung vorkommen, und unbeschadet ihrer Einheit, doch als Form vieler Objecte gedacht werden kann. Diese Sätze müssen wir als Platonische beweisen.

Weil

267) de Legibus X. S. 84. Sympofium S. 241. τουτῳ γαρ τῳ τροπῳ παν το θνητον σωζεται, ου τῳ παντα παση το αυτο αει ειναι ωσπερ το θειον, αλλα τῳ το απιον και παλαιουμενον ἑτερον νεον εγκαταλιπειν οιον αυτο ην. S. 240.

268) Theaetet. S. 191, 192.

Weil Plato die Ideen als ursprüngliche, angeborne Begriffe betrachtete, sie aber doch nicht aus der Function der Vernunft erklären konnte, so blieb ihm nichts anders übrig, als sie für abgeleitete Begriffe der göttlichen Intelligenz zu betrachten. Wäre er auch einen Schritt weiter gegangen, und hätte sie unmittelbar aus der Thätigkeit der Vernunft erklärt, so war doch der Hauptpunct, daß sich alle Individuen einer Gattung auf die Idee beziehen, unter ihr enthalten sind, noch nicht erklärt, und dieser hätte ihn immer wieder auf den göttlichen Ursprung zurückgeführt [269]). Also Gott ist Schöpfer der Ideen, das ist, Gott hat dem Menschen die Vernunft, und durch dieselbe, die Ideen als Principien aller Erkenntniß gegeben [270]). Zweitens. Gott

269) In dem Meno erklärt Plato die Ideen als angeborne Begriffe aus einer Präexistenz der Seele, aber wahrscheinlich gab er in spätern Jahren diese Hypothese auf, weil sie wieder eine andere nöthig macht, und hielt sich bloß an die gegebene, welche man in einem seiner spätesten Werke von der Republik findet.

270) De Republica X. S. 287, 288. ὁ μεν δη θεος, ειτε ουκ εβουλετο, ειτε τις αναγκη επην, μη πλεον η μιαν εν τη φυσει απεργασασθαι αυτου κλινην, ουτως εποιησε μιαν μονην αυτην εκεινην, ὁ εστι κλινη. δυο δε τοιαυται, η πλειους, ουτε εφυτευθησαν ὑπο του θεου, ουτε μη φυωσι. — ὁτι, ει δυο μονας ποιησειε, παλιν αυ μια αναφανειη, ἡς εκειναι αν αυ αμφοτεραι το ειδος εχοιεν· και ειη αν, ὁ εστι κλινη, εκεινη, αλλ' ουχ αι δυο. ταυτα δη ο μαι, ειδως ὁ θεος, βουλομενος ειναι οντως κλινης ποιητης, οντως ουσης, αλλα μη κλινης τινος, μηδε κλινοποιος τις, μιαν φυσει αυτην εφυσε. — βουλε-

Gott hat auch den Dingen, auſſer dem menſchlichen Verſtande, ihr Weſen gegeben, das heißt, er hat ſie nach den Ideen gebildet, welche das Weſen eines jeden Dinges enthalten, und ſie dadurch zu erkennbaren Objecten gemacht. Die menſchliche Vernunft enthält nun die Ideen, nach welchen Gott die Dinge gebildet hat. Dieſe können alſo nach ihrem Weſen bloß allein durch die Vernunft erkannt werden [271]).

Hierdurch erhält nun die Platoniſche Lehre von den Ideen erſt ihr vollkommenes Licht. Jede Idee iſt urſprünglich ein urſprünglicher Begriff, der das Weſen des Dinge einer Gattung enthält. Auf dieſe beziehet ſich die Idee der menſchlichen Vernunft. Die göttliche Idee iſt das Objekt der menſchlichen, der erſte intelligible Gegenſtand der Vernunft. In Rückſicht auf die Objecte der Erfahrungswelt iſt die Idee die Form, das Muſter und Vorbild [272]). Dieſes iſt die Anſicht der Ideen, nach

βουλει ουν τουτον μεν Φυτουργον τουτου προσαγορευωμεν. de Republica VI, S. 119, 120. VII, S. 133.

271) de Republica VI, S. 119. τουτο τοινυν, το την αληθειαν παρεχον τοις γιγνωσκομενοις, και τω γιγνωσκοντι την δυναμιν αποδιδον, την του αγαθου ιδεαν Φαθι ειναι. S. 120. και τοις γιγνωσκομενοις τοινυν μη μονον το γιγνωσεσθαι ὑπο του αγαθου παρειναι, αλλα και το ειναι τε και την ουσιαν ὑπ' εκεινου αυτοις προσειναι. Timaeus S. 302, 303.

273) Cicero Oratore c. 2. Plutarchus Phyſicor. Decret. I. c. 10. Galenus Hiſtor. Philoſophiae c. 6. ιδεα εστιν ουσια ασωματος αιτια των, οια εστιν αυτη, και παραδειγμα των κατα Φυ-

welcher, wie Plato glaubte, alle Schwierigkeiten gehoben werden, und die Vernunft Einhelligkeit in das ganze System der menschlichen Erkenntniß bringt.

Die Dinge an sich, das ist, die göttlichen Ideen machen die intelligibele Welt (νοητος τοπος) aus, das Archetypon der wirklichen Welt [273]).

Da die Erscheinungen Nachbildungen der göttlichen Ideen oder der Dinge an sich sind, so muß es einen Stoff geben, welcher nach den Ideen gebildet wird; dieser Stoff ist die Materie. Daher sind alle Erscheinungen im Raume [274]). Der Inbegriff derselben macht die sinnliche Welt aus (αισθητος τοπος) [275]). Aber in der wirklichen Welt kommen nicht nur Erscheinungen, das ist Körper, sondern auch Seelen vor, welche Aehnlichkeit mit den Dingen an sich, das ist, mit den Ideen haben, weil sie

Φυσιν εχοντων αισθητων υποστασεων, αυτη μεν ουχ υφεστωσα καθ' εαυτην, ενεικονιζουσα δε τας αμορφους υλας, και αιτια γινομενη της τουτων διαταξεως. Πλατων δε συγχωρει, οσον δυνατον, ότι εν τοις νοημασι και ταις φαντασιαις δει ζητειν ιδεας του θεου. Alcinoi Ilagoge c. 9. εστι δε και ἡ ιδεα; ὡς μεν προς θεον νοησις αυτου· ὡς δε προς ἡμας νοητον πρωτον· ὡς δε προς την ὑλην μετρον· ὡς δε προς τον αισθητον κοσμον, παραδειγμα· ὡς δε προς αὐτην εξεταζομενη, ουσια.

273) de Republica VI. S. 113. VII. S. 152. 152. Timaeus S. 322. 341. 437.

274) Timaeus S. 349. ὡς εικονι μεν, επειπερ καθ' αυτο τετο εφ' ῳ γεγονεν, εαυτης εστιν, ἑτερα δε τινος αει φερεται φανταγμα, δια ταυτα εν ἑτερῳ προσηκει τινι γιγνεσθαι.

275) de Republica VII. S. 160. 164. 156.

sie blos denkbare Wesen (vorstellende Substanzen) sind [276].

Die Materie ist nicht entstanden, sie war von Ewigkeit, mit den in ihr wohnenden Kräften; aber ehe sie durch die Ideen gebildet wurde, war sie formlos. Die sichtbare Welt aber ist entstanden durch die Bildung der Materie, sie ist ein Werk der Gottheit, zusammengesetzt aus Materie und Form, in sich enthaltend Körper und Seelen, oder Wesen mit oder ohne selbstthätige Kraft [277].

Gott und die Materie sind die beiden Principien in der Platonischen Metaphysik. Gott die erste bildende Ursache, die Materie, der zu bildende Stoff; dazu kommt noch drittens das Muster, nach welchem die Welt gebildet worden, die Verstandeswelt, oder das System göttlicher Ideen [278].

Wir haben nur die Hauptzüge dieses Systems kurz andeuten können, um eine Uebersicht des Ganzen zu geben, welche bei Darstellung der einzelnen Theile von Nu-

276) Philebus S. 244-247. Sophista S. 266. de Legibus X. S. 89. Epinomis S. 252. σερεα δε σωματα λεγεσθαι χρη κατα τον εικοτα λογον, πεντε, εξ ων καλλιστα και αριστα τις αν πλατοτο. το δε αλλο γενος απαν εχει μορφην μιαν. α γαρ εστιν ασωματον ο, τι ποτ' αλλο γιγνοιτ' αν, και χρωμα εδεν εδαμως εδεποτ' εχον. πλην το θειοτατον των οντως ψυχης γενος.

277) Timaeus S. 350, 351. 437. Philebus S. 235-241.

278) Timaeus S. 341, 345. Plutarchus de physic. Philosoph. decretis I. c. 3. Σωκρατης — και Πλατων τρεις αρχας, τον θεον, την υλην, την ιδεαν.

ten seyn kann. Wir gehen also nun zu diesen Theilen, Theologie, Kosmologie, Psychologie selbst über.

III.

Theologie.

Man darf sich nur in jene Zeiten versetzen, um die Schwierigkeiten in ihrer ganzen Stärke zu fühlen, mit welchen ein Philosoph zu kämpfen hatte, der seine Idee über religiöse Gegenstände mit Freimüthigkeit darlegen wollte. Nicht genug, daß der Gegenstand selbst für die theoretische Vernunft Schwierigkeiten genug darbietet, gab es noch mehrere Hindernisse in dem damaligen politischen und religiösen Zustande der Völker, durch welche die Freiheit der Untersuchung gehemmt und erschwert wurde. Denn die Wahrheiten, welche die Vernunft auf dem Wege ihres Forschens entdeckte, fanden nur zu oft mit den durch das Alterthum geheiligten Dogmen des Volksglaubens in dem gradesten Widerspruche. Die Schwierigkeiten der ersten Art kannte Plato zwar auch, aber doch nur unvollkommen, und die Bedenklichkeiten, welche die Vernunft gegen dieses Unternehmen, eine Erkenntniß von dem, was ausser der Sinnenwelt liegt, zu Stande zu bringen, erhebt, wurden bald durch das stärkere Interesse, was sie dazu treibt, und durch die Aussicht auf das Gelingen, niedergeschlagen. Aus Mangel an Selbstkenntniß ihres Vermögens rechnet sie ihre Kräfte zu hoch an, und ahnet nichts von dem möglichen Mißlingen. Jedoch diese gewagten Versuche sind nicht allein zu entschuldigen, denn sie sind in dem Gang der Kultur der Vernunft unvermeidlich, sondern auch eben daher zur Beförderung der letzten nothwendig, weil die Vernunft erst ihre Kräfte von mehreren Gegenständen versuchen muß, ehe sie dieselbe nach einem sichern Maaßstabe berechnen kann. Und wenn sie gleich ihren Hauptzweck nicht erreichte, so war

doch

Ἀπὸ τῆς Ἀθηνᾶς ἐπὶ τὸν Ἑρμῆν, ἐπὶ τὸν Ἀπόλλωνα
ἀπὸ τοῦ Ἀπόλλωνος ἐπὶ τὸν Ἡφαιστον, ἐπὶ τὸν Ἄρεα
ἀπὸ τοῦ Ἄρεως ἐπὶ τὸν Ποσειδῶνα, ἐπὶ τὸν Δία
ἀπὸ τοῦ Διὸς ἐπὶ τὴν Ἥραν, ἐπὶ τὴν Δήμητρα
ἀπὸ τῆς Δήμητρος ἐπὶ τὴν Ἀθηνᾶν.

Sokrates und Plato einleuchtend zu machen suchten. Nächst diesem hatte er aber auch noch ein speculatives Interesse; denn ohne das Daseyn Gottes bewiesen zu haben, war sein ganzes philosophisches System in die Luft gebaut.

Das Daseyn Gottes beweist Plato theils aus der zweckmäßigen Einrichtung der Welt, theils aus der Nothwendigkeit einer ersten absoluten Ursache. Den ersten hat er an keinem Orte seiner Schriften vollständig ausgeführt, sondern nur einige dahin gehörige Bemerkungen gemacht. Die Ordnung und Regelmäßigkeit der Welt, welche vorzüglich in der nach unabänderlichen Gesetzen fortdauernden Bewegung der Himmelskörper sichtbar ist, führt die menschliche Vernunft auf die Idee eines weisen Wesens, als der Ursache derselben, und die Ueberzeugung von dem Daseyn derselben, ist dem majestätischen Anblick, den uns der Himmel gewähret, vollkommen angemessen [280]). Hierin weicht Plato von seinem Lehrer ab, daß, da dieser vorzüglich auf die zweckmäßige Einrichtungen für die lebendigen Wesen, er mehr auf die Gesetzmäßigkeit der Bewegung der Himmelskörper hinsah. Sokrates Betrachtungen sind die Ansichten des gesunden Menschenverstandes, bei Platos Bemerkungen aber blicket schon sein ganzes System von Weltbildung hindurch, nach welchem das Zweckmäßige nur durch die Wirkung einer Intelligenz, das Regellose hingegen bloß Wirkung der sich selbst überlassenen Materie ist. Die Kreisbewegung ist nach seiner Ansicht das Symbol der Vernunftthätigkeit; so wie jene nie von dem Mittelpunkt abweicht, also einförmig ist, so wirkt die Vernunft immer

280) Philebus S. 244. το δε νυν παντα δικαιοτατην αυτα φανας, και της οψεως τα κρατιστα, και ηλιε και σεληνης και αστρων και πασης της περιφορας αξιον, de Legib. X. S. 68. XII. S. 229.

mer einförmig nach eben denselben Gesetzen [281]). In der That mußte auch die Bewegung so großer Körpermaßen, mit solcher Schnelligkeit, ohne die geringste Abweichung, auf jeden denkenden Menschen jener Zeit, einen solchen Eindruck von Majestät und Bewunderung machen, daß man sich nicht wundern darf, wenn er alles das als die Wirkung eines vernünftigen Wesens ansah, zumal, da dieser Eindruck durch die Neuheit astronomischer Beobachtungen, und durch die Unkunde der Naturgesetze verstärkt werden mußte [282]).

Dieser Vorstellungsart stehet diejenige entgegen, nach welcher alles, was ist, durch Zufall oder blinde Nothwendigkeit entstanden ist. Die Verbindung und Trennung der Materie, die Bildung der Körper, der Thiere und Sterne, selbst die Entstehung der Seele ist bloß Wirkung physischer Kräfte, ohne Mitwirkung einer Intelligenz. Die Natur, als Indegriff von physischen Gesetzen und Wirkungen ist also eher gewesen als das Wirken nach Vorstellungen und Zwecken (Kunst τεχνη). Das letzte setzt die Natur, aber diese nicht die Kunst voraus, und die Vorstellung einer verständigen Ursache der Welt ist kein durch die Natur gegebener, sondern willkührlich zu Erreichung gewisser Absichten gemachter Begriff, oder mit andern

281) Epinomis S. 254. το μεν εν εν αταξια κινεμενον, αφρον χρη νομιζειν — το δε εν ταξει τε και ερανω πορον εχον, μεγα τεκμηριον χρη ποιεισθαι τε Φρονιμου ειναι. κατα ταυτα γαρ αν και ωκιστως πορευομενον αει και ποιον και παγχον τεκμηριον ικανον τε Φρονιμως ζην εν παρεχομενον, S. 255. 256. de Legibus X, S. 92, 93.

282) Epinomis S. 256.

Worten, der Begriff Gott hat keine Beziehung auf ein wirkliches Wesen [283]).

Diesen Einwurf mußte Plato heben, wenn er die Ueberzeugung von Gottes Daseyn befestigen wollte. Er bemerkt daher erst, daß die Begriffe von Gesetz, von Kunst, welche die Atheisten der Natur entgegenstellen, in der Natur gegründet sind, weil sie ihren Ursprung in der Vernunft haben. Der Unterschied zwischen Natur und Willkühr ist also nichtig [284]). Zweitens, die Natur, die sie für das Erste halten, von welchem alles entspringt, ist selbst nicht das ursprünglich Erste, sondern abgeleitet; denn die Natur setzt selbst ein verständiges Wesen als ihren Grund voraus, und alles aus mes

283) de Legibus X. S. 74, 75. πυρ και ὑδωρ γην και αερα Φυσει παντα ειναι και τυχῃ Φασι· τεχνη δε εδεν τετων. και τα μετα ταυτα αυ σωματα, γης τε και ἡλιε και σελληνης, αστρων τε περι δια τετων γεγονεναι, παντελως οντων αψυχων. τυχῃ δε Φερομενα τῃ της δυναμεως ἑκαστα ἑκαστων, ἁ ξυμπεπτωκεν ἁρμοττοντα οικειως πως, θερμα ψυχροις, η ξηρα προς ὑγρα και μαλακα προς σκληρα — ε δια νεν, Φασιν, εδε δια τινα θεον, εδε δια τεχνην· αλλα, ὁ λεγομεν, Φυσει και τυχῃ. τεχνην δε ὑστερον εκ τετων ὑστερην γενομενην — θεας ειναι πρωτον Φασιν ἁτοι τεχνῃ, ε Φυσει, αλλα τισι νομοις.

284) de Legibus X. S. 77, 78. αλλα πασαν Φωνην ἱεντα τῳ παλαιῳ νομῳ επικαρον γιγνεσθαι λεγω, ὡς εισι θεοι. και ὁσα νυν δῃ διηλθες συ, και δη και νομῳ αυτῳ βοηθησαι και τεχνῃ, ὡς εσον Φυσει η Φυσεως εχ ἡττον, ειπερ νε γε εσι γενναματα.

mechanischen Ursachen erklären wollen, befriedigt die Vernunft nicht, weil sie dieselben nicht begreifen kann [285]).

In der Welt findet sich Ruhe und Bewegung, Beharrlichkeit und Veränderung. Alle Veränderungen lassen sich auf zwei Klassen zurückführen, je nachdem die Causalität, welche sie hervorbringt, bedingt oder absolut ist. Eine bedingte Causalität kann in andern Dingen Veränderungen hervorbringen, aber sich selbst nicht zur Hervorbringung derselben bestimmen, sondern sie setzt allezeit eine andere Ursache voraus. Eine absolute Causalität aber bestimmt sich selbst zum Wirken, ohne eine andere Ursache vorauszusetzen. — In einer Reihe von bedingten Ursachen giebt es keine absolut letzte, von welcher die ganze Reihe bestimmt würde. Sie läßt sich also nicht denken, weil sonst etwas aus Nichts entstehen würde. Es ist also nothwendig, an die Spitze derselben eine absolute Ursache zu setzen, von welcher die ganze Reihe beginnt. Zweitens. Wenn man die Möglichkeit setzt, daß einmal alle Thätigkeit in der Welt aufhörte, so kann die Reihe von Wirkungen von keiner andern Ursache als der absoluten Ursache wieder anfangen. Drittens. Die ganze Natur, insofern in ihr Bewegung und Thätigkeit enthalten ist, setzt also eine absolute erste Ursache voraus. Viertens. Alle Körper sind bedingte Ursachen; denn um sich zu bewegen, setzen sie immer eine andere Ursache voraus. In der Körperwelt ist also die erste Ursache nicht zu finden. Fünftens. Da Selbstthätigkeit ein wesentlicher Charakter jeder Seele ist, so muß die erste absolute Ursache eine Seele (ψυχη ein vorstellendes Wesen) seyn. Die Seele ist also die Quelle alles

285) de Legibus X. S. 80, 81. XII. S. 229. Epinomis S. 257. ρυμας μεν αν ει τις αιτιας τινας ερει σωματων, η φυσεις, η τι τοιουτον, αδεν σαφες ερει.

alles Lebens, aller Thätigkeit und Veränderungen in der Welt, und die Wirkungen der Seele, z. B. Denken, Wollen, müßen eher gedacht werden, als die Wirkungen und Eigenschaften des Körpers [286]).

Wir finden in der Welt aber zweierlei Wirkungen, gute und böse. Die ersten sind diejenigen, welche mit der Handlungsweise der Vernunft, Einheit und Harmonie übereinstimmen, die letzten sind regellos. Wir müssen also zwei Seelen als letzte Ursachen der Veränderungen in der Welt annehmen, eine gute und böse, eine vernünftige und vernunftlose. Die bewunderungswürdigste Ordnung und Harmonie offenbart sich in der Bewegung der Himmelskörper und der Verbindung des Ganzen; denn die Kreisbewegung, von der sie nie abweichen, ist das Bild der Vernunftthätigkeit. Wir müssen also ein vernünftiges vorstellendes Wesen annehmen, welches das Weltall angeordnet hat und regieret, und dieses ist Gott [287]).

Ein anderer Beweis lautet so: Jedes (materielle) Wesen bestehet aus einem Unendlichen und einer Grenze (απειρον, περας), oder Stoff und Form. Die Materie, woraus z. B. der menschliche Körper besteht, sind die vier Elemente. Von einer unendlichen Menge derselben ist aber von jedem nur eine bestimmte Quantität und in einem bestimmten Grade vereiniget und verbunden das Unendliche der Materie ist begrenzt worden. Das Wesen aller Dinge, und die Möglichkeit ihrer harmonischen Verbindung beruhet nun darauf, daß das Unendliche begrenzt und bestimmt worden ist. In dem

286) de Legibus X. S. 88-90. Phaedrus S. 318. 319.

287) de Legibus X. S. 90-96.

dem Unendlichen ist aber an sich keine Grenze, und in der Grenze nichts Unendliches; die Verbindung beider muß also einmal in der Zeit angefangen haben, und setzt also eine Ursache voraus. — Daß die Welt also eine Ursache habe, und daß diese eine absolute, das ist, eine Intelligenz ist, folgt aus denselben Begriffen, und auf dieselbe Art, wie bei dem obigen Beweise. Hier schließt aber Plato noch einen andern Gedanken an. Der Mensch besteht aus Körper und Seele. Die Bestandtheile des Körpers sind Feuer, Luft, Wasser, Erde, welche aus der unendlichen Maße des Weltalls genommen sind und daher ersetzt werden. Aber woher hat er die Seele? Aus der Körperwelt nicht. **Also muß es in dem Universum einen Geist geben, welcher die Quelle aller geistigen Kräfte ist** [288]).

Plato erkennt zum Theil selbst die Schwäche dieser Beweise, indem er bei ihnen fürs erste auf weiter nichts als auf Wahrscheinlichkeit Anspruch macht [289]). Ob er nun diese Gründe an sich für unzureichend zur Bewirkung einer gewissen Ueberzeugung hielt, oder ob er sie hier nur auf eine populäre, weniger wissenschaftliche Weise aufstellte, ist eine Frage, die nach seinen andern Begriffen von der Philosophie leicht entschieden werden kann. Wir mögen nun aber das eine oder das andere annehmen, so ist doch einleuchtend, daß 1) beide Beweise einen Anfang der Welt voraussetzen, welchen sich

288) Philebus S. 233-241. 245, 246-248. ὡς ἐστιν, ἀεὶ πολλακις εἰρηκαμεν, ἀπειρον τι ἐν τῳ παντι πολυ καὶ περας ἱκανον, καὶ τις ἐπ' αὐτοις αἰτια ἡ Φαυλη, κοσμουσα τε καὶ συνταττουσα ἐνιαυτους τε καὶ ὡρας καὶ μηνας, σοφια καὶ νους λεγομενη δικαιοτατ' ἀν.

289) de Legibus X. S. 70.

sich nicht beweisen läßt. Denn was Plato zum Beweise anführt, daß alles Sinnliche, Wahrnehmbare, (und die Welt ist der Inbegriff desselben) veränderlich, und daher einmal entstanden sey, ist von der Art, daß es nichts beweiset, weil es selbst einen neuen Beweis erfodert [290]). 2) Daß der erste Beweis zu viel beweiset. Denn es würde folgen, daß jede Seele die absolute Ursache sey, da doch der Schlußsatz immer nur auf ein vorstellendes Wesen gehet. In der That braucht auch Plato eben dieselbe Schlußreihe, um die Unsterblichkeit der Seelen zu beweisen. Der Schlußsatz lieget nicht bestimmt in den Prämissen. 3) Der zweite Beweis hat denselben Fehler, als der erste, und er beruhet noch außerdem auf der unerwiesenen Voraussetzung, daß Form und Stoff der Dinge zu einer Zeit getrennt und in einer andern verbunden worden. — Dieses läßt sich daraus erklären, daß das praktische Interesse, welches die Vernunft an der Idee der Gottheit nimmt, den Mangel der theoretischen Beweise ersetzt, und in den Augen der Erfinder sogar verdeckt. Die Wichtigkeit derselben machte jeden Versuch eines Beweises, wenn er auch nur Wahrscheinlichkeit versprach, willkommen. Daher wurde dieser Platonische Beweis, der erste aber nach unvollkommene kosmologische, lange Zeit in Ehren gehalten.

Um die Entwickelung des Begriffs von Gott erwarb sich Plato ein großes Verdienst. Die Idee des vollkommensten Wesens (ιδεα του αγαθου) ist von ihm zuerst genauer bestimmt, und zur Bestreitung vieler unwürdiger Vorstellungen gebraucht worden. Gott ist die absolute Ursache, die nichts anders voraussetzt, bloß durch

290) Timaeus S. 302. γεγονεν. (κοσμος) ὁρατος γαρ ἁπτος τε ἐστι, και σωμα ἐχων. παντα δε τα τοιαυτα, αἰσθητα· τα δε αἰσθητα, δοξῃ περιληπτα μετα αἰσθησεως, γιγνομενα και γενητα ἐφανη.

durch Denken erkennbar. Daher ist alles Sinnliche, Veränderung, Successive von ihm ausgeschlossen. Gott ist ewig [291]). Gott ist 2) die Ursache alles Guten und Vollkommenen in der Welt. Alles Gute entspringt aber aus der Vernunft; also ist Gott die höchste vollkommenste Intelligenz. Daher ist er nicht ein sinnlich vernünftiges, sondern ein rein vernünftiges Wesen, dem Vernunft und Wille in dem höchsten Grade, Weisheit und Allwissenheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit, unbeschränkte Macht und Seeligkeit zukommt. Er ist an kein Gesetz gebunden, als das er sich selbst giebt; sein Gesetz ist aber nur die höchste Vollkommenheit wirklich zu machen. Sein Wirken und Handeln ist unveränderlich, einförmig; denn er ist bloß Vernunft, die durch kein Gefühl, durch keine Begierde in ihrem Wirken gehemmt wird [292]). Gott ist daher für die

291) Definitiones S. 287. Θεος ζωον αθανατον, αυταρκες προς ευδαιμονιαν· ϰσια αιδιος της τ' αγαθϰ Φυσεως αιτια. de Republica VII. S. 132, 133. Timaens S. 317, 318.

292) de Republica II. S. 250. ϰϰϰν αγαθος ὁ γε θεος τῳ ὀντι. S. 255. Cratylus S. 297. Timaeus S. 305. Alcibiades I. S. 65. Epinomis S. 260. θεον μεν γαρ δη τον τελος εχοντα της θνητας μοιρας. εξω τϰτων ειναι, λυπης τε ϰαι ἡδονης, τϰ δε Φρονειν ϰαι τϰ γινωσϰειν ϰατα παντα μϰτειληΦεναι· Phaedrus S. 388. το μεν σοΦον — εμοιγε μεγα ειναι δοϰει, ϰαι θεῳ μονῳ πρεπειν. Timaeus S. 384. ὁτι θεος μεν τα πολλα εις ἑν ξυγϰεϰραννυναι ϰαι παλιν εξ ἑνος εις πολλα διαλυειν ἱϰανος, ὡς επιστ̣αμενος ἁμα ϰαι δυνατος· ανθρωπων δε ϰδεις ϰδετερα τϰτων ἱϰανος. Epinomis S. 254. 255. ἡ ψυχης δε αναγϰη νυν ϰεϰτημενης, ἁπασων αναγϰων πολυ μεγιστη γιγνοιτ' αν. αρχϰσα γαρ αλλ' ϰη αρχομενη νομαθετει. Sophista S. 299, 300. Politicus S. 30.

die Menschen das (personificirte) Sittengesetz, das Ideal, dem man ähnlich zu werden streben soll, der strenge, unerbittliche Richter und Executor des Gesetzes, welcher Jedem, nachdem er würdig ist, Gutes und Böses austheilt [293]).

Willkührliches Handeln, Ungerechtigkeit, Uneinigkeit, Krieg, Liebe, Erscheinung in verschiedenen Gestalten, Neid, Haß, u. s. w. was die Menschen den Göttern angedichtet haben, ist also falsch, und widerspricht dem Begriff von Gott [294]).

Es ist nicht zu läugnen, daß Plato einen sehr würdigen Begriff von Gott hatte, ob er ihn gleich nicht in seinen Schriften philosophisch entwickelt. Was wir angeführt haben, sind nur gleichsam einzelne Strahlen, die wir in einen Punkt vereiniget haben. Es ist jedoch möglich, ja selbst wahrscheinlich, daß er in seinem Lehrsystem eine philosophische Erörterung des Begriffs gegeben hat, weil alle

293) de Republica VII. S. 133. ἐν τῷ γνωστῷ τελευταίᾳ ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι. ὀφθεῖσα δέ, συλλογίσεα εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι παντῶν αὐτὴ ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία — καὶ ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μελλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ. Theaetet. S. 121, 122. θεὸς κδίκῃ κδίκως αδικος, ἀλλ' ὡς οἷον τε δικαιότατος. S. 123. Epistola VIII. S. 159. de Legib. IV. S. 135. ὁ μὲν δὴ θεὸς ἀρχὴν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων εὐθείαν περαίνει κατὰ φύσιν περιπορευόμενος. τῷ δ' ἀεὶ ξυνέπεται δίκη τῶν ἀπολειπομένων τὸν θεῖον νόμον τιμωρός. de Legib. X. S. 106. VI. S. 261, 262.

294) de Republica II. S. 248-259 III. S. 265-272. de Legib. XII. S. 176, 177.

alle Merkmale zusammenstimmen, und sich alle auf die Idee der Vollkommenheit zurückführen lassen. Mit Recht betrachtet er Gott als ein übersinnliches, bloß denkbares Wesen. Nur entstehet dabei die Schwierigkeit, wie, und durch welche Prädicate es möglich ist, ein solches Wesen zu denken, welches über alles Endliche erhaben ist — eine Schwierigkeit, die dem Plato nicht unbekannt war. Das Unendliche kann nichts von dem seyn, was durch dasselbe erst sein Wesen und Daseyn erhalten hat; es muß so gar in dieser Rücksicht noch über die Vernunft erhaben seyn [295]. Und es scheint fast, als wenn Plato kein anderes Mittel, dieselbe zu entfernen, gekannt habe, als Analogieen zu Hülfe zu nehmen. So wie die Sonne, sagt er, sich in der sichtbaren Welt zu dem Gesichtssinne und den sichtbaren Gegenständen verhält, so verhält sich in der Verstandeswelt das vollkommenste Wesen zu der Vernunft und zu den denkbaren Gegenständen [296]. Die Sonne ist weder der Gesichtssinn noch die sichtbaren Gegenstände; aber sie ist die Bedingung von beiden. Ohne das Licht, das sie giebt, würde das Auge nicht sehen, noch die Gegenstände sichtbar seyn. So ist auch das vollkommenste Wesen weder die Erkenntniß noch das Erkennbare, sondern als die Ursache derselben

noch

295) de Republica VI. S. 120. *καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσεσθαι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι· οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.*

296) de Republica VI. S. 118. *ὅ, τι περ αὐτὸ ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ πρός τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα, τοῦτο τοῦτον ἐν τῷ ὁρατῷ πρός τε ὄψιν καὶ τὰ ὁρώμενα.*

noch über beides erhaben. Erkenntniß und Wahrheit sind zwar beides Vollkommenheiten, aber das vollkommene Wesen nicht selbst. So wie die Sonne die belebende Kraft in der sichtbaren Welt ist, welche macht, daß alles entsteht, wächst, und gedeiht; so ist das vollkommenste Wesen die Ursache, daß alles ist, was ist [297]).

Allein in diesen Schranken des analogischen Denkens, wo Gott nur nach dem Verhältniß zur Welt, als der intelligible Grund der Einrichtung der Welt und der vernünftigen Wesen gedacht wird, hat sich Plato keineswegs gehalten. Er nennt die Ursache des Weltalls gerade zu Vernunft, und weil die Vernunft stets nur als eine Aeußerung des denkenden Subjects gedacht wird, so giebt er der höchsten Vernunft ein Subsirat zu, welches er auf menschliche Weise, Seele (ψυχη) nennt [298]).

Was

297) de Republica VI. S. 118. 119. 120 επιστημην δε και αληθειαν — αγαθοειδη μεν νομιζειν ταυτ' αμφοτερα, ορθον' αγαθον δε ηγεισθαι θατερον αυτων, ου ορθον, αλλ' ετι μειζονος τιμητεον την του αγαθου εξιν.

298) Philebus S. 247. 248. εξιν απειρου τε εν τω παντι πολυ και περας ικανον, και τις επ αυτοις αιτια ου φαυλη, κοσμουσα τε και συνταττουσα ενιαυτους τε και ωρας και μηνας, σοφια και νους λεγομενη δικαιοτατ' αν — σοφια μην και νους ανευ ψυχης ουκ αν ποτε γενοισθην. ουκουν εν μεν τη του Διος ερεις φυσει βασιλειην μεν ψυχην, βασιλικον δε νουν εγγιγνεσθαι, δια την της αιτιας δυναμιν. Diese und ähnliche Stellen machen es beynahe unbegreiflich, wie man in dem Plato ausser Gott noch einen besondern substanzialisirten νους hat finden können. Diese Meinung entstand in dem Kopfe einiger Kirchenväter und schwärmerischer Phi-

lo-

Was blieb auch der menschlichen Vernunft anders übrig, als dieser Anthropomorphismus, um sich die Gottheit als ein selbstständiges Wesen zu denken? Aber im Grunde erhielt man dadurch doch keinen positiven Begriff. Denn um sich die Gottheit als die vollkommenste Intelligenz zu denken, mußte man alles bloß Menschliche aus dem Begriff von ψυχη wieder wegdenken, z. B. das Gefühl- und Begehrungsvermögen, die Vereinigung mit einem

losophen. Jene suchten in dem Plato eine Stütze ihrer Dogmen, und diese ihrer Schwärmereyen. Wenn man sich einmal in den Kopf gesetzt hat, daß Plato seine Weisheit aus Moses und den Propheten geschöpft habe, und judizire, so war es leicht einige Stellen aufzugreifen, welche eine Art von Trinität zu predigen schienen. Der νους oder λογος hat einige Aehnlichkeit mit dem λογος des Johannes, zum wenigsten dem Worten nach. Die Zweiheit war also gefunden, und so rüstigen Forschern konnte es nicht schwer fallen, durch die Weltseele die Trinität vollständig zu machen. Es ist nur Schade, daß die Stellen, worauf man sich beruft, richtig ausgelegt, einen ganz andern Sinn geben, einige in den Briefen Epistola II. S. 69. und VI. S. 92.) aber sehr räthselhaft und vielleicht gar verdorben sind. Wir wundern uns nicht über solche Mißdeutungen in jenen Zeiten; aber auffallend ist es, daß Männer, wie Plessing, sich zu Vertheidigern derselben aufwerfen konnten. Man sehe Tiedemann Geist der speculat. Philosophie 2. B. S. 118-126. System der Platon. Philos. z. B. S. 149. seq. und über den göttlichen Verstand in Paulus Memorabilien 1. St.

Körper [299]). Es bleibt also nichts übrig, als eine Intelligenz, deren Subject zwar mit dem Worte ψυχη bezeichnet, welches aber nichts mehr noch weniger als = X ist. Gewiß hat hier die Armuth der Sprache für die abgezogensten Speculationen, theils auch die Inconsequenz, welcher ganz zu entgehen, hier so selten gelingt, die Schuld. Denn nicht selten wagt sich der kühne Denker mit seinen Vermuthungen in das Feld des Uebersinnlichen, und spricht in zu menschlichen Ausdrücken von der Gottheit, wenn er auch selbst nicht verleugnet, daß er die Grenzen der Erkennbarkeit überspringt [300])

Indessen hat doch Plato theils durch die negativen Merkmale, welche Unvollkommenheiten ausschließen, theils durch den positiven der vollkommensten Intelligenz die vollständigere Entwickelung dieser Idee vorbereitet. Eine Folge davon ist auch die Einheit Gottes, die er zwar nie mit deutlichen Worten lehret, aber doch schon in dem Be-

299) Epinomis S. 252. ου γαρ εστι ασωματον ὁ τι ποτ' αλλο γιγνοιτ' αν, και χρωμα ουδεν ουδαμως ουδεποτ' εχον, πλην το θειοτατον ουτως ψυχης γενος. Vergl. S. 257, 260. Daher heißt es auch, die menschliche Vernunft sey verwandt mit der Ursache des Universums, ὁτι νους εστι γενεσης του παντων αιτιου. Es erhellet hieraus der Irrthum derjenigen, welche glaubten, Plato habe sich Gott als ein reines Licht vorgestellt. Die Stelle de Republica X. S. 326-327 gehet nicht auf Gott sondern auf die Weltseele, und überhaupt muß man in diesen und ähnlichen Stellen das Philosophem und das Gewand, welches die dichterische Phantasie des Philosophen schuf, unterscheiden, um das erste rein aufzufassen.

300) Epistola I. S. 69.

Begriff des schlechthin Vollkommenen (το αγαθον), welches nur einzig seyn kann, und in der absoluten Ursache lieget [301]). Daher finden wir auch, daß da, wo er von der Weltbildung und der Vorsehung handelt, immer nur von einer Gottheit die Rede ist, die auch durch bedeutende Ausdrücke hinlänglich ausgezeichnet ist, daß sie nicht mit der Mehrheit der Volksgötter verwechselt werden kann [302]).

Wir kommen endlich zu dem Verhältniß der Gottheit zur Welt, oder zu seinen Wirkungen, das ist, zu der Bildung, Erhaltung und Regierung der Welt. Daß Gott die verständige letzte Ursache der Welt ist, insofern in ihr Ordnung und Zweckmäßigkeit unverkennbar ist, folgt schon aus dem Begriff Gottes, und der Art des Beweises, den Plato für das Daseyn Gottes gab. Hier unterscheidet er zwey Punkte: den Satz, daß Gott die Welt gebildet hat und regieret, und die Art und Weise, wie dieses geschehen ist und geschieht.

301) Timaeus S. 301. ὁ δ' (θεος) αριστος των αιτιων. Politicus S. 30. μητε αυ δυω τινε θεων, φρονουντε ἑαυτοις εναντια γρεφειν αυτον (κοσμον).

302) Wir führen hier die vornehmsten Ausdrücke an. πατηρ του παντος Timaeus S. 303, 325 ποιητης Tim. S. 303. δημιουργος Timaeus S. 303, 325. Sophista 299. ὁ ξυνιγας το παν Timaeus S. 304. αριστος των αιτιων Timaeus S. 301. αιτιος του ζην αρχων τε και βασιλευς των παντων Cratylus S. 255. βασιλευς de Legib. X. S. 106. Cratylus S. 255. αρχων de Legib. X. S. 109. Cratylus S. 255. πατηρ των θεων Timaeus S. 325. νους [illegible] S. 332. 339. Philebus S. 248. νους βασιλευς Philebus S. 244.

Ueber den letzten Punkt hält er nur wahrscheinliche Vermuthungen, über den ersten aber ein Wissen für möglich [303]). Wir betrachten beides hier nur als Wirkung Gottes, und versparen das Uebrige bis zu dem folgenden Abschnitt.

Da Gott das vollkommenste Wesen ist, so muß das, was er hervorbringt, das Vollkommenste seyn. Das Vollkommenste kann aber nur möglich werden durch ein Wirken nach einem vollkommenen Ideal und Zweck. Die Vorstellung, nach welcher etwas anderes wirklich gemacht wird, ist entweder die Vorstellung eines in der Erfahrung gegebenen veränderlichen, oder die Vorstellung eines Objectes, insofern es nur durch die Vernunft gedacht wird, was alle Erfahrung übersteigt, unveränderlich und nothwendig ist. Von der letzten Art ist das Ideal, nach welchem Gott bildete [304]).

Dieses Ideal ist in Gott selbst. Denn das vollkommenste Wesen kann bei Hervorbringung anderer Dinge nur sich selbst zum Muster nehmen, es muß andere Dinge, so viel als möglich, sich ähnlich machen. Gott bildet also nach seinen Ideen. Da aber nichts Vollkommeneres gedacht werden kann, als Vernunft, und was der Vernunft angemessen ist, so folgt daraus, daß Gott nur vorstellende vernünftige Wesen hervorbringen, oder sie doch zum Hauptzweck der ganzen Weltbildung machen muß

303) Timaeus S. 304, 345

304) Timaus S. 305, 303. ει μεν δη καλος εστιν ὁδε ὁ κοσμος, ὁ τε δημιουργος καλος, δηλον, ὡς προς το αἰδιον (παραδειγμα) εβλεπεν. S. 302. ὁπου μεν ουν αν ὁ δημιουργος προς το κατα ταυτα ἐχον βλεπων αει, τοιουτῳ τινι προσχρωμενος παραδειγματι την ιδεαν και δυναμιν απεργαζηται, καλον ἐξ αναγκης ὁυτως αποτελεισθαι παν.

muß [305]). Das Ideal der Gottheit iſt alſo nichts anders als die Idee von einem Syſtem aller möglichen vorſtellenden Weſen, vorzüglich der vernünftigen, welche durch Sittlichkeit Gott ähnlich und glückſelig werden ſollen [306]).

Das Böſe in der Welt kann nicht von Gott herrühren; es hat entweder eine andere Urſache als Gott, oder es iſt kein wirkliches, nur ſcheinbares Böſes. Die Beſtrafung böſer Handlungen iſt z. B. kein wirkliches Uebel, ſondern eine Folge von Gottes Gerechtigkeit und zweckt auf etwas Gutes, die Beſſerung der Menſchen ab [307]).

Was Gott nach einem vollkommenen Ideal gebildet hat, muß er auch erhalten. Er wäre nicht das vollkommene Weſen, wenn er das zu einem vollkommenen Ganzen gebildete vernichtet werden ließ. Er muß daher alle und jede Theile des Ganzen, wenn ſie auch noch ſo

305) Timaeus S. 305. αγαθος ην, αγαθω δε ουδεις περι ουδενος ουδεποτε εγγιγνεται φθονος, τουτου δ' εκτος ων, παντα ὁτι μαλιϛα εβουληθη γενεσθαι παραπλησια αὐτω. — λογισαμενος ουν ευρισκεν εκ των κατα φυσιν ὁρατων ουδεν ανοητον του νουν εχοντος ὁλον ὁλου καλλιον εσεσθαι ποτ' εργον.

306) Timaeus S. 306. ὁυ δ' εϛι τ' αλλα ζωα καθ' εν και κατα γενη μορια, παντων ὁμοιοτατον αυτω ειναι τιθωμεν. τα γαρ δη νοητα ζωα παντα εκεινο εν εαυτω περιλαβον εχει, καθαπερ ὁδε ὁ κοσμος ἡμας, ὁσα τε αλλα θρεμματα συνεϛηκε ὁρατα. τω γαρ των νοουμενων καλλιϛω και κατα παντα τελεω μαλιϛ' αυτον θεος ὁμοιωσαι βουληθεις, ζωον εν ὁρατον, παντ' ὁσα κατα φυσιν αυτου συγγενηζωα εντος εχον εαυτου ξυνεϛησε. S. 307, 326 3-7.

307) Timaeus S. 303. de Republ. II. S. 251-253.

gering und klein sind, so ordnen und bestimmen, als es der Zweck des Ganzen erfordert. Seine Weltregierung (προνοια) erstreckt sich daher über das ganze Universum; auch das Kleinste entgehet seiner Vorsorge nicht. Dazu besitzt er als das vollkommenste Wesen alle Eigenschaften; Allwissenheit, Allmacht, Güte, Weisheit, und überhaupt die höchste sittliche Vollkommenheit. Die Vernachläßigung einer Sache rührt entweder von einem Unvermögen, oder von Trägheit, oder Unwissenheit her. Alle diese Unvollkommenheiten sind aus dem Wesen Gottes ausgeschlossen. Warum sollte also Gott nicht auch für das Kleine sorgen, da ohne das Kleine auch das Große nicht seyn kann, und, wie die Baumeister sagen, ohne kleine Steine die großen nicht feste liegen [308]).

Die Regierung des Ganzen und aller Theile desselben, ist der Gottheit desto leichter, da dazu keine neue Bildung, sondern nur eine bestimmte Anordnung und Versetzung von einer Stelle zur andern nöthig ist, je nachdem es der höchste Zweck erfodert. Dieser Zweck bestehet darin, daß in dem ganzen Universum die Tugend siege und die Untugend überwältiget werde und allgemeine Glückseligkeit herrsche [309]).

Die

308) de Legibus X. S. 98-104. Timaeus S. 325.

309) de Legibus X. S. 106. ταυτα παντα ξυνιδων, εμηχανησατο που κειμενον εκαστον των μερων νικωσαν αρετην, ηττωμενην δε κακιαν εν τω παντι παρεχοι μαλις' αν και ραστα και αριστα, S. 104. τε δε λελεχθε περι τουτο αυτο, ως γενεσις ενεκα εκεινου γιγνεται παντα, οπως ή τω του παντος βιω υπαρχουσα ευδαιμων ουσια, ουχ ενεκα των γιγνομενη, συ δε ενεκα εκεινου.

Die Menschen zu nöthigen, daß sie Gutes thun, ist deswegen unmöglich, weil Gott der Seele Freiheit gab, das heißt, das Vermögen, das Gute oder das Böse zu wollen, und sich selbst dazu zu bestimmen. Gott bestimmt aber jeder Seele ihre Stelle in dem Universum, je nachdem sie Gutes oder Böses that, und lenkt also auch böse Handlungen zum Besten des Ganzen. Dieses ist das Richteramt Gottes, dem kein Mensch entgehen kann, und wenn er auch in den verborgensten Winkeln der Erde, oder in dem Himmel wäre; es wird nicht nur in diesem, sondern auch in dem künftigen Leben ausgeübt. Daher darf man sich in der Ueberzeugung von der göttlichen Weltregierung durch keine Erfahrungen von dem unverdienten Glück der Bösen in diesem Leben irre machen lassen [310]).

Gott handelt immer nach einem und demselben unveränderlichen Gesetz, welches er sich selbst gegeben hat. Es ist also ein thörichter und unvernünftiger Wahn, wenn Menschen glauben, Gott könne durch Gebet, Opfer und Geschenke, bewogen werden, etwas von seiner Gerechtigkeit nachzulassen, oder das Böse ungestraft zu lassen. Wenn Gott so handelte, so wäre er nicht das vollkommenste Wesen, er wäre noch weniger als ein guter Regent oder Aufseher unter den Menschen [311]).

310) de Legibus X. S. 104-108. της δε γενεσεως το (του) ποιου τινος αφηκε ταις βουλησεσιν εκαστων ημων τας αιτιας. οπη γαρ αν επιθυμη, και οποιος τις ων την ψυχην, ταυτη σχεδον εκαστοτε και τοιουτος γιγνεσθαι απας ημων ως το πολυ. de Republ. X. S. 330. αρετη δε αδεσποτον, ην τιμων και ατιμαζων, πλεον και ελαττον αυτης εκαστος εξει. αιτια ελομενου. θεος αναιτιος.

311) de Legib. X. S. 109. seq. de Republ. II. S. 221, 223.

IV.

Kosmologie.

Die Welt ist der Inbegriff aller wirklich existirenden Wesen, der veränderlichen und der unveränderlichen, der Körper und Seelen, die Gottheit ausgenommen. Plato bezeichnet sie daher auch mit den Ausdrücken: das Ganze (ολον) das Universum (παν) [312]).

Plato betrachtet nun die Welt als das Product der Natur und der Intelligenz, und verfolgte den Weg weiter, welchen vor ihm Anaxagoras und Sokrates betreten hatte. Der Letzte zog bloß die zweckmäßige Einrichtung, vorzüglich des Menschen in Betrachtung; der Erste nahm zwar auch eine Intelligenz als Ursache der ersten Bewegung und Absonderung der chaotischen Materie an, ließ aber hernach alles durch mechanische Ursachen bewirkt werden. Plato glaubte, die Vereinigung beider Ursachen sey nothwendig zur befriedigenden Erklärung des Weltalls. Die Erklärung aus bloß mechanischen Ursachen that der Vernunft kein Genuge, weil diese immer nur bedingt sind, und nie auf ein absolutes Letztes hinführen; und weil aus ihnen nicht die Ordnung und Zweckmäßigkeit der Natur erklärbar ist. Die Unkunde in den meisten Naturgesetzen, machte, daß man viele Erscheinungen nicht anders als vermittelst des Einflusses eines denkenden Wesens begreiflich fand. Es zeigte auch von einem Fortschritt der Vernunft, daß sie zwischen den Erscheinungen der Körperwelt und

312) Sophista S. 266. Timaeus S. 437. Philebus S. 244-247. Politicus S. 30. 38. de Republica VII. S. 158. 159. Timaeus S. 303. Die Benennung κοσμος leitet Plato daher weil die Welt ein nach Gesetzen bestimmtes wohlgeordnetes Ganze sey. Gorgias S. 132.

und der denkenden Natur eine zu groſse Kluft band, als daß ſie aus der erſten die letzte zu erklären wagte. Die Welt aus Zwecken einer Intelligenz allein zu erklären, ging auch nicht an, weil ein Stoff vorhanden ſeyn muß, an welchem die Intelligenz ihre bildende Kraft äußert. Plato nahm alſo zur Erklärung der Welt, ſowohl Naturursachen als eine Cauſalität nach Zwecken an, welche die erſten leitet und beſtimmt [313]).

Seine Theorie von der Bildung der Welt kann nur erſt dadurch vollkommen deutlich werden, daß wir ſeine Begriffe von den beiden Arten von Weſen, aus welchen die Welt beſteht, den Körper und Seelen, näher entwickeln.

Daß die Körper etwas zuſammengeſetztes, z. B. aus Erde, Waſſer, Luft, Feuer, beſtehendes ſind, iſt eine gemeine Beobachtung. Allein dieſe Beſtandtheile ſind noch nicht die letzten, in welche man Körper auflöſen kann, ſondern Feuer, Luft, Waſſer, Erde, ſind ebenfalls etwas Zuſammengeſetztes, alſo noch immer Körper [314]). Das allgemeine Merkmal eines Körpers iſt die Ausdehnung nach drei Dimenſionen (βαθος) und das Solide, Undurchdringliche (στερεον). Das Undurchdringliche muß nach allen drei Dimenſionen begrenzt ſeyn, das heißt, eine gewiſſe Figur haben. Die Figur und die Ausdehnung, oder ein begrenztes Ausgedehnte iſt das We-

313) Phaedo S. 217--222. Sophiſta S. 299, 300. Timaeus S. 339. μεμιγμενη γαρ ουν ἡ τουδε τε (του) κοσμου γενεσις εξ αναγκης τε και νου συστασεως εγενηθη. S. 306, 307, 358. Epinomis S. 257.

314) Philebus S. 245, 246. Timaeus S. 340, 351. πυρ και γη και ὑδωρ και αηρ ὁτι σωματα εστι δηλον που και παντι.

Wesen des Körpers [315]). Die Begrenzung durch mathematische Figuren betrachtet Plato als die Form des Körpers überhaupt. Da die mathematischen Figuren aber reine Begriffe und in dem Verstandesvermögen enthalten sind, so muß noch etwas hinzukommen, wenn ein wirklicher Körper werden soll, und dieses ist das zu Begrenzende, was also in sich die Begrenzung nicht hat, das Grenzenlose (απειρον); dieses ist aber das Dichte (στερεον) [316]). Da die Form und die Materie der Körper unterschieden, die Form aber ursprünglich in dem Verstandesvermögen enthalten ist, so liegt schon darin die Möglichkeit, wie sich Plato die Vereinigung beider, wodurch ein Körper entsteht, als etwas Geschehenes, welches eine Ursache voraussetzt, denken konnte.

Indem Plato an den Körpern von aller Form, d. h. von aller bestimmten Gestalt und Begrenzung, von Farbe, von allen wahrnehmbaren Eigenschaften abstrahirte, kam er auf den Begriff der Materie (ὑλη) [317]). Denn alles die-

315) Timaeus S. 351. το δε του σωματος ειδος παν και βαθος εχει. το δε βαθος αυ πασα αναγκη την επιπεδον περιειληφεναι φυσιν. de Republica VII. S. 154, 155. Meno S. 339. κατα γαρ παντος σχηματος τουτο λεγω, εις ὁ το στερεον περαινει, τουτ' ειναι σχημα. ὁπερ αν συλλαβων ειποιμι, στερεου περας σχημα ειναι.

316) S. 357. 350. 351.

317) Timaeus S. 346. δια την του γεγονοτος ὁρατου και παντος αισθητου μητερα και ὑποδοχην, μητε γην, μητε αερα, μητε πυρ, μητε ὑδωρ λεγωμεν, μητε ὁσα εκ τουτων, μητε εξ ὡν ταυτα γεγονεν' αλλ' αορατον εἱδος τι και αμορφον, πανδεχες, μεταλαμβανον δε απορωτατα πη του νοητου και δυσαλωτατον αυτο

dieses wechselt an jedem Körper, und er wird also immer von neuem gebildet und bestimmt, er ist immer im Werden. Gäbe es nun nicht auch Etwas Bleibendes, so könnte man gar nicht sagen, daß er verändert würde. Dieses Bleibende nun ist die Materie, durch welche ein Körper, bei allem Veränderlichen doch immer Etwas ist. Man stelle sich z. B. eine Masse von Gold vor, welche von einem Künstler, bald in diese, bald in jene Form gegossen würde. Während dieser Umwandlung kann man nicht sagen: dieses ist ein Dreieck, oder Viereck; aber mit Wahrheit kann man sagen: es ist Gold [318]). Dazu kommt

λεγοντες, ου ψευσομεθα. S. 345. Philebus S. 233-239. Der Ausdruck ὑλη zur Bezeichnung der Materie rührt zwar nicht vom Plato her, aber er hat doch diesen Gebrauch des Worts zuerst veranlaßt. Timaeus S. 385. ὁτ' ουν δη τα νυν δια τεκτοσιν ἡμιν ὑλη παρακειται τα των αιτιων γενη διυλασμενα, εξ ὡν τον επιλοιπον λογον δει ξυνυφανθηναι, παλιν επ αρχην ανελθωμεν δια βραχεων. So wie die Zimmerleute das Holz verarbeiten, so bildet der Demiurg aus der Materie die sichtbaren Gegenstände. Das Bild war passend. Die folgenden Philosophen, und schon Aristoteles brauchten das Wort ὑλη für Materie, aber die erste bildliche Bedeutung verlor sich immer mehr. Wie wichtig diese Entdeckung schien, siehet man aus Plutarch. de oraculor. defectu S. 414. ευ μεν λεγουσιν οἱ λεγοντες, ὁτι Πλατων το ταις γενομεναις ποιοτησιν ὑποκειμενον στοιχειον εξευρων, ὁ νυν ὑλην και φυσιν καλουσι, πολλων απηλλαξε και μεγαλων αποριων τους φιλοσοφους.

318) Timaeus S. 343. εν ὡ δε εγγιγνομενα εκαστα αυτων φανταζεται, και παλιν εκειθεν απολλυται

kommt noch, daß die Materie als Stoff betrachtet wird, der gebildet werden soll. Jeder Stoff läßt sich aber dann am besten bilden, wenn er noch ganz ungebildet ist, noch gar keine Form erhalten hat [319]).

Diese Materie, abstrahirt von aller Form, kann nun überhaupt bloß als etwas Vieles, Mannichfaltiges gedacht werden, von welchem kein Theil der größte, kein Theil der kleinste ist, welches also ins Unendliche vermehrt und verringert werden kann, ohne an eine Grenze zu kommen. Denn wenn wir uns auch das Kleinste davon in Gedanken vorstellen, so muß es doch noch Vielheit (πληθος) seyn, weil es keine Form hat, wodurch es als Eins (ein begrenztes Ding) vorgestellt werden könnte. — Eben so muß es ohne Grad gedacht werden; denn hätte es diesen, so wäre es begrenzt, bestimmt. Es kann also überhaupt nur gedacht werden, als etwas, das sich ohne Grenzen vergrößern, verkleinern, vermehren, vermindern läßt. (το μειζον, μικροτερον, το απειρον) [320]).

Uns

τάι, μονον εκεινο αν προσαγορευειν τω τε τουτο και τω τοδε προσχρωμενους ονοματι. S. 344.

319) Timaeus S. 345. νοησαι τε, ὡς ουκ αν αλλως εκτυπωματος εσεσθαι μελλοντος ιδειν ποικιλου πασας ποικιλιας τουτ' αυτο, εν ᾧ εκτυπουμενον ενιζαται, γενοιτ' αν παρεσκευασμενον ευ, πλην αμορφον ον εκεινων απασων των ιδεων, οσας μελλει δεχεσθαι ποθεν.

320) Philebus S. 233-239. αει δε γε φαμεν, ειτε τω ψυχροτερω και θερμοτερω το μαλλον τε και ηττον ενι — αει τοινυν ὁ λογος ημιν σημαινει, τουτω μη τελος εχειν· ατελη δ' οντε ὁπου παντα-

παν

Ungeachtet aber die urſprüngliche Materie ohne alle Qualitäten gedacht wird, ſo folgt dennoch nicht daraus, daß in ihr gar keine Verſchiedenartigkeit ſtatt findet. Es iſt vielmehr gedenkbar, daß die urſprüngliche Materie verſchiedenartige Stoffe enthalte, weil aus ihr verſchiedenartige Körper gebildet werden Und ſo denkt ſich auch Plato wirklich die Sache. Die Materie, ſagt er, war zwar weder Feuer, noch Luft, noch Erde, noch Waſſer. Denn ohne Verbindung mit beſtimmten Formen läßt ſich davon nichts erkennen und unterſcheiden; aber gewiſſe Spuren von dieſen Elementen waren vorhanden; dies kann nichts anders heiſſen, als gewiſſe verſchiedene Stoffe waren da, denen nichts als ihre Form fehlte, damit Feuer, Luft, u. ſ. w. wirklich daraus würde [321]).

Dieſe

πασιν απειρω γιγνεσθον. S. 237. προσθες δη ξηροτερον και ὑγροτερον αυτοις, και πλεον και ελαττον, και θαττον και βραδυτερον, και μειζον και σμικροτερον, και ὁποσα εν τῳ προσθεν της το μαλλον δε και ἡττον δεχομενης επιθεμεν εις ἑν φυσεων. Parmenides S. 142. Ariſtoteles Phyſicor. I. c. 4. ὡσπερ το μεγα φησι γ' ὁ Πλατων και το μικρον, πλην ὁτι ὁ μεν ταυτα ποιει ὑλην, το δε ἑν το εἰδος. Metaphyſic. I, c. 6. Plato braucht nicht den Ausdruck το μεγα, μικρον wie Ariſtoteles hier ſagt, ſondern μειζον μικροτερον, welche Comparativen viel beſſer das Grenzenloſe ausdrücken. Auch irrt ſich Ariſtoteles Phyſicor. III. c. 6. wenn er ſagt: επει και Πλατων δια τουτο απειρα δυο εποιησεν, ὁτι και επι την αυξην δοκει ὑπερβαλλειν και εις απειρον ιεναι, και επι την καθαιρεσιν.

321) Timäus S. 351. ὁτε δ' επεχειρετο κοσμειϛθαι το παν, πυρ πρωτον και γην, και αερα και ὑδωρ

Diese Materien erfüllen den Raum [322]). Denn der Raum ist so wenig als die Zeit entstanden. Alles, was ist, außer den Ideen und den Dingen an sich, muß irgendwo seyn, also auch die Materie. Ohne Raum könnte die Materie auch nicht in Bewegung seyn, wie doch Plato annahm. Raum und Materie können so wenig ohne einander gedacht werden, daß sogar Plato nach der gewöhnlichen Meinung deshalb die letzte mit dem ersten verwechselt, und die Materie, weil sie den Raum erfüllt, überhaupt für den Raum, in welchem etwas ist, hält. In dieser Rücksicht verdient auch Plato den Tadel des Aristoteles [322 b]). Indessen darf man nicht vergessen, daß sich

ὑδωρ, ιχνη μεν εχοντα αυτων αττα, πανταπασι μην διακειμενα, ὡσπερ εικος εχειν ἁπαν, ὁταν απῃ τινος θεος. S. 386. τοτε γαρ ουτε τουτων, ὁσον μη τυχῃ, τι μετειχεν. ουτε το παραπαν ονομασαι των νυν ονομαζομενων αξιολογον ην ουδεν, διοπερ και ὑδωρ και τι των αλλων. S. 350. Aristoteles de generat. et corrupt. II. c. 1.

322) Timaeus S. 350. διο δη και χωραν ταυτα αλλα αλλην ισχειν, πριν και το παν εξ αυτων διακοσμηθεν γενεσθαι — ον τε και χωραν και γενεσιν ειναι, τρια τριχη, και πριν ὁυρανον γενεσθαι.

322 b) Aristoteles Physicor. IV. c. 2. εστι δε τοιουτον ἡ ὑλη και το αοριστον· ὁταν γαρ αφαιρεθῃ το περας και τα παθη της σφαιρας, λειπεται ουδεν παρα την ὑλην. διο και ὁ Πλατων την ὑλην και την χωραν το αυτο φησιν ειναι εν τω Τιμαιω· το γαρ μεταληπτικον και την χωραν ἑν και ταυτον. αλλον δε τροπον εκει τε λεγων το μεταληπτικον και εν τοις λεγομενοις αγραφοις δογμασιν. ὁμως τον τοπον και την χωραν το αυτο αποφαινατο.

sich Plato nirgends deutlich über den Raum erklärt hat, und es wäre daher doch vielleicht möglich, daß er einen andern Begriff davon gehabt hätte. Erhellet das nicht schon daraus, daß er die Materie, ehe sie gebildet worden, sich in dem Raum bewegen läßt, und daß in der gebildeten Welt durch die Schwerkraft alles so zusammengedrängt wird, daß kein leerer Raum (κενη χωρα) übrig bleibt [323])? Sollte ein Philosoph, der den leeren und erfüllten Raum, den Raum und die Materie, die sich in demselben beweget, unterscheidet, sich so sehr vergessen haben, daß er Materie und Raum wieder identificirte? Das läßt sich kaum denken. Wir müssen uns also nach einer anderen Erklärung umsehen, aus welcher zugleich jene Deutung begreiflich wird.

Die Materie ist nehmlich das Substanzielle des ganzen Körperwelt, in welchem alle Accidenzien inhäriren. Es giebt ihnen gleichsam einen Ort, an welchem sie haften und wechseln können. Es ist nur in Beziehung auf die Form, welche mit der Materie verbunden wird, der Ort, oder um uns der eignen Worte des Philosophen zu bedienen, das Aufnehmende, der Behälter der Formen [324]). Hiermit kann es nun wohl bestehen,

323) Timaeus S. 361. ἡ του παντος περιοδος, επειδη συμπεριελαβε τα γενη, κυκλοτερης ουσα, και προς ἀυτην πεφυκεια βουλεσθαι ξυνιεναι, σφιγγει παντα και κενην χωραν ουδεμιαν εα λειπεσθαι. Vergl. S. 407.

324) Timaeus S. 348, 349. τριτον δε αυ γενος ον το της χωρας, αει φθοραν ου προσδεχομενον, ἑδραν δε παρεχον ὁσα εχει γενεσιν πασιν. S. 344. ἁ αυτος δη λογος και περι της τα παντα δεχομενης σωματα φυσεως· ταυτον αυτην αει προσρητεον

hen, daß die Materie für sich im Raum, und von demselben verschieden ist; der Philosoph schließt diese Rücksicht nicht aus, aber er ziehet nicht sowohl den Raum, als das in dem Raum befindliche Substanzielle in Betracht, und zwar in Verhältniß zur Form. Wenn man diese Rücksicht übersah, so mußte man nothwendig auf den Gedanken kommen, daß Plato Materie und Raum für Eins halte. Es erhellet daraus, daß Plato den Begriff Raum nicht weiter erörtert hat.

Uebrigens beweist Plato darin wahre philosophische Nüchternheit, daß er die Materie so wenig als den Raum entstehen läßt. Beide sind von Ewigkeit, so wie die Form. Nur die Verbindung beider hat einen Ursprung in der Zeit. Auch kann die Materie nicht zernichtet werden [325].

Die Materie ist ursprünglich in beständiger Bewegung, eben weil sie aus verschiedenen Stoffen besteht. Die verwandten Stoffe ziehen einander an, die heterogenen stoßen einander zurück. Es entsteht daraus eine Art von Bewegung, wie diejenige ist, wenn das Getraide gewürfelt wird, so daß das Leichte einen andern Ort einnimmt, als das Schwere. Die Bewegung hat also auch keinen Anfang genommen; sie war aber ursprünglich gesetzlos, und disharmonisch. Gesetzmäßigkeit, Ordnung und Harmo-

τεον. εκ γαρ της ἑαυτης τοπαραπαν ουκ εξιςαται δυναμεως. δεχεται τε γαρ αει τα παντα, και μορφην ουδεμιαν ποτε ουδενι πων εισιοντων ὁμοιαν ειληφεν ουδαμη ουδαμως. εκμαγειον γαρ φυσει παντι κειται, κινουμενον τε και διασχηματιζομενον ὑπο των εισιοντων.

325) Timaeus S. 348. 350.

monie ist nur Wirkung der Vernunft [326]). Die Materie muß also nicht nur als rohe ungebildete Masse, sondern auch als regellos wirkende Bewegkraft gedacht werden.

Der zweite Bestandtheil der Körper ist die Form, (περας) oder die Bestimmung des unbestimmten Mannichfaltigen. Plato versteht also darunter theils die Begrenzung der todten Masse der Materie, theils die Bestimmung der Bewegung durch gewisse Gesetze [327]).

Da kein Körper ohne bestimmte Figur, wodurch die Materie als etwas Begrenztes im Raume angeschauet wird, gedacht werden kann, alle geometrische Figuren, aber reine Begriffe sind, so dachte sich Plato die Materie ursprünglich als etwas Unbegrenztes, die Figur aber als etwas Hinzugekommenes. Die Form aller Körper zu bestimmen, wäre etwas Unnöthiges und selbst Unendliches gewesen, da dieselbe so sehr zufällig, veränderlich und mannichfaltig ist. Der Philosoph sucht vielmehr nur, so wie die Grundstoffe der Naturforscher, die Grundformen aller Körper zu entdecken. Obgleich Feuer, Luft, Wasser,

326) Timaeus S. 350. δια δε το μηθ' ὁμοιων δυναμεων μητ' ισορροπων εμπιπλασθαι, κατ' ουδεν αυτοις ισορροπειν, αλλ' ανωμαλως παντη ταλαντουμενην, σειεσθαι μεν ὑπ' εκεινων αυτην, κινουμενην δ' αυ παλιν εκεινα σειειν, — και το μεν δη προ τουτου παντα ταυτα εχειν αλογως και αμετρως. S. 386. Politicus S. 37, 38.

327) Philebus S. 327. πρωτον μεν το ισον και ισοτητα, μετα δε το ισον το διπλασιον και παν ὁ, τι περ αν προς αριθμον αριθμος, η μετρον προς μετρον, ταυτα ξυμπαντα εις το περας απολογιζομενοι, καλως αν δοκοιμεν ὁραν τουτο.

Erde, keine Elemente sind, so sind sie doch Grundkörper, aus welchen alle andere zusammengesetzt sind. Eben so viele Grundstoffe scheint auch Plato in der ursprünglichen Materie angenommen zu haben. Daher muß es auch vier verschiedene Grundformen geben. Und da die Erfahrung lehrt, daß diese Materien sich in einander verwandeln, so nahm auch Plato darauf Rücksicht. Da alle geometrischen Figuren sich auf Triangel zurückführen lassen, so wird das Dreieck als das Princip der Form des Körpers angesehen. Aus dem gleichseitigen und ungleichseitigen Dreieck werden vier mathematische Körper der Kubus, die Pyramide, das Octaedrum und Ikosaedrum, als die Form der Erde, des Feuers, der Luft und des Wassers abgeleitet, welche an sich so klein sind, daß sie nicht wahrgenommen werden können. Durch Verbindung mehrerer entsteht erst ein Aggregat (ογκος), welches Gegenstand der Sinne ist [328]). Plato suchte auch die Nothwendigkeit der vier Elementarkörper aus Gründen zu deduciren, welches aber freilich nicht gelingen konnte. Alles was entstanden ist, muß sichtbar und empfindbar seyn. Das erste ist ohne Feuer, und das zweite ohne etwas dichtes, Erde nicht möglich. Diese zwei Körper können aber ohne einen dritten nicht bestehen, durch welchen eine geometrische Proportion entsteht. Da aber ein Körper nicht blos aus Flächen, sondern aus einer Grundfläche und Höhe bestehet, so müssen hier zwei mittlere Proportionalglieder seyn, also Wasser und Luft die Proportion zwischen Feuer und Er-

328) Meno S. 339. Timaeus S. 351. ὁτε δ' επεχειρειτο κοσμειϲθαι το παν, πυρ πρωτον, και γην, και αερα, και ὑδωρ, ιχνη μεν εχοντα αυτων αττα, πανταπασι μην διακειμενα, ὡϲπερ εικος εχειν ἁπαν, ὁταν απῃ τινος θεος, ὁυτω δε τοτε πεφυκοτα ταυτα, πρωτον διεϲχηματιϲατο ειδεϲι και αριθμοις. seq. S. 358. 371.

Erde vollenden [329]). Wir halten uns dabei nicht auf, weil alle diese Dogmen, weiter verfolgt, uns in die Physik abführen, auch überhaupt nicht sehr deutlich, sondern mehr rhapsodistisch abgehandelt sind.

Die Form in Ansehung der Kräfte und der Bewegung ist Ordnung, Regelmäßigkeit, Harmonie. Durch sie ist die Größe, die Bestandtheile, das Verhältniß der Körper zu einander, die Richtung der Kräfte, das Maaß der Bewegung abgemessen, daß die Körper neben einander bestehen, und ein Ganzes ausmachen [330]). Alles, was nach einer Regel geschiehet, auf eine bestimmte Ordnung, oder auf Zwecke hinweist, gehört zur Form. Dieses leitet Plato nicht aus der Materie, nicht aus den in derselben inhärirenden Kräften, sondern von einer Intelligenz her, welche auf diese Art die Materie geordnet und gebildet hat. Die Entstehungsart

329) Timaeus S. 307. Uebrigens nahm Plato nur in seinen populären Schriften vier, zuweilen aber, wie Epinomis S. 253 fünf, in seinen διαιρεσεσι aber nur drei Elementarkörper an, wie Aristoteles de generatione et corrupt. II. c. 2. berichtet, το γαρ μεσον (also vielleicht Wasser und Luft) μιγμα ποιει.

330) Timaeus S. 358. και δη το των αναλογιων περι τε τα πληθη και τας κενησεις, και τας αλλας δυναμεις πανταχη τον θεον, ὑπη περ ἡ της αναγκης ἑκουσα πειϑεισα τε Φυσις ὑπειξε, ταυτη παντη δι' ακριβειας αποτελεσϑεισων ὑπ' αυτου, ξυνηρμοσϑαι ταυτα αναλογον S. 385. 386. παντα ατακτως εχοντα ὁ θεος εν ἑκαστῳ τε αυτῳ προς ἁυτο και προς αλληλα συμμετριας ενεποιησεν, ὁσας τε και ὁπη δυνατον ην αναλογα και συμμετρα ειναι.

art dieser Idee ist nicht schwer zu entdecken. Der erste Grund liegt schon in der Ideenlehre. Als ursprüngliche Begriffe der Vernunft gedacht, unter welche äußere Objecte subsumirt werden, hätten sie, schloß Plato, ihre Anwendbarkeit und Beziehung auf Objecte nur dadurch bekommen, daß die Objecte nach ihnen von der höchsten Intelligenz gebildet worden. Zweitens. Gesetze, Regeln, Harmonie, schienen ihm bloß aus der Thätigkeit einer Vernunft erklärbar zu seyn. Das Selbstbewußtseyn überzeugt uns von der Function der Vernunft, für uns selbst gesetzgebend zu seyn; Gesetze können wir nur durch Vernunft denken; alles dieses begünstiget jene Ableitung [331]). Nur verfährt Plato selbst nicht darin consequent, daß er doch schon gewisse Naturgesetze vor der Bildung der Materie annimmt. Denn er sagt: die dichten und schweren Theile bewegten sich an einen andern Ort, als die leichten und lockern [332]).

Die Materie ist ursprünglich ohne Form, diese wird ihr mitgetheilt. Daher wird die Materie als das Empfangende, als das Substrat der Form betrachtet. Daher die figürlichen Ausdrücke: Mutter Amme, (μητηρ, τιθηνη, το πανδεχες, το δεχομενον). Durch die Bildung der Materie wird der Form ein wirklicher Gegenstand gegeben, oder, wie er sich ausdrückt, es entsteht ein Bild, Kopie, (εικων) von der Form. Daher muß etwas seyn, an dem das Bild hervorgebracht wird, das ist, das im Raum befindliche (ἡ χωρα), der Stoff, (εκμαγειον). Das einzige Prädicat, was der Materie uns

331) Epinomis S. 254. κατα ταυτα γαρ αν και ὡσαυτως πορευομενον αει, και ποιουν και παςχον, τεκμηριον ἱκανον του φρονιμως ζην ειη παρεχομενον. S. 256, 257.

332) Timaeus S. 350.

unveränderlich zukommt, ist, daß sie die Form annimmt [333]).

Die aus Materie und Form bestehenden Körper sind ihrer Natur nach veränderlich. Jeder Körper ist ein Aggregat (ογκος) von mehreren kleinen, nicht wahrnehmbaren Elementartheilen, welche sich in Ansehung der Größe, Beschaffenheit und Verbindung verändern. Bei allen innern und äußern Veränderungen, (Bewegung, Zunahme, Abnahme, Entstehen, Vergehen) wird die Identität des Körpers vorausgesetzt; denn man könnte nicht sagen, daß er zunehme oder abnehme, wenn er nicht mehr derselbe Körper ist. Ein Körper ist aber so lange derselbe, als sein bestimmtes Wesen dauert, das heißt, so lange die Bestandtheile, welche zu einer Art und Gattung gehören, mit der ihnen zukommenden Form in einem Aggregat angetroffen werden. Es kann seyn, daß sich Theile von der Masse trennen, andere verbinden, daß sich die Quantität oder die Gestalt des Zusammengesetzten ändert; es ist aber noch derselbe Körper, wenn dieselbe auf einerlei Art geformte Materie vorhanden, und die Anzahl derselben Elementartheile überwiegend ist. Die Form des Materiellen ist also die Ursache der Beharrlichkeit der Körper;

333) Timaeus S. 350, 345. το εν ω γιγνεται. S. 349. το της χωρας γενος εδραν παρεχον οσα εχει γενεσιν πασιν. S. 343, 344. εκμαγειον γαρ φυσει παντι κειται, κινουμενον τε και διασχηματιζομενον ὑπο των εισιοντων. S. 349. εικοτι μεν, επειπερ ουδ' αυτο τουτο εφ' ω γεγονεν, εαυτης εξιν, ἑτερου δε τινος αει φερεται φαντασμα, δια ταυτα εν ἑτερω προσηκει τινι γιγνεσθαι. S. 345, 344. ταυτον αυτην αει προσρητεον· εκ γαρ της εαυτης το παραπαν ουκ εξισται δυναμεως, δεχεται τε γαρ αει τα παντα.

denn ohne diese könnte man nicht Etwas Erde, Wasser, Luft, u. s. w. nennen [334]).

Den Körpern und Seelen kommt Kraft zu; aber anders ist sie in Körpern, anders in Seelen. Diesen Unterschied müssen wir jetzt näher entwickeln. **Seele ist überhaupt dasjenige, was den Grund des Lebens enthält.** Leben legt man demjenigen bei, was in sich selbst den Grund seines Wirkens hat (το εαυτο κινειν). Seele ist also nichts anders, als eine **absolute Kraft**, oder eine ursprüngliche Causalität, (πρωτη γενεσις η κινησις) [335]). Selbstthätigkeit oder Spontaneität ist also der Charakter, wodurch Plato Körper und Seele unterscheidet; aber er verstehet nicht allezeit eine Thätigkeit nach Vorstellungen darunter, sondern nur eine solche, die nicht von einer andern Kraft abgeleitet ist, mit einem Wort, jede **Grundkraft** (αρχη). Daher kommt es, daß sein Begriff von Seele eine viel größere Sphäre hat, als nach unserm Sprachgebrauch. Denn nicht nur den Pflanzen, sondern auch selbst der Materie wird eine Seele beigelegt; die Bewegung der Planeten,

334) Timaeus S. 344, 345. de Legib. X. S. 83, 84. Timaeus S. 430.

335) de Legib. X. S. 87. 89. ω δη ψυχη τ' ουνομα, τις τουτου λογος; εχομεν αλλον, πλην τον νυν δη ρηθεντα; την δυναμενην αυτην αυτην κινειν κινησιν; — ει δ' εςι τουτο ουτως εχον, αρα ετι, ποθουμεν μη ικανως δεδειχθαι, ψυχην τουτον ον και την πρωτην γενεσιν και κινησιν των τε οντων και γεγονοτων και εσομενων, και παντων αυ των εναντιων τουτοις· επειδη γε ανεφανη μεταβολης τε και κινησεως απασης αιτια πασι; — ουκ. αλλα ικανωτατα δεδεικται ψυχη των παντων πρεσβυτατη, γενομενη τε αρχη κινησεως, Phaedrus S. 318.

ten, insofern sie nach keinem Naturgesetz erklärt werden konnte, betrachtet er als die Wirkung einer Seele. In dem engern Sinne ist Seele eine Causalität nach Vorstellungen. Man kann also überhaupt sagen, daß Plato jede Kraft, die sich nicht weiter erklären noch ableiten läßt, Seele nenne, z. B. Triebe, den Organismus, die ursprüngliche Bewegkraft, die Denkkraft.

Diese Bedeutungen muß man wohl unterscheiden. Denn Plato bedient sich bald der einen, bald der andern, je nachdem es seine Gedankenreihe erfordert; zuweilen verbindet er beide. Auf diese Art entwickelt er den Unterschied zwischen Körper und Seele. Der Seele, sagt er, kommt zu das Unsichtbarseyn, das Erkennen, das Bilden und nach Zwecken wirken; dem Körper aber das Sichtbarseyn, das Gebildetwerden, das Werden. Die Seele ist eine selbstständige absolute Kraft (αρχη); die Körper haben nur bedingte Kräfte; die Seele ist bestimmend, der Körper das Bestimmbare; die Seele ist die (letzte) Ursache aller Veränderungen, der Körper ist die Ursache von keiner Veränderung [336]).

Es erhellet daraus, daß Plato mit diesen Begriffen sehr schwankend war. Er betrachtet zuweilen die Körperwelt als eine todte Masse, ohne alle Kraft. In diesem Sinne entspringt also alles Wirken, alles Leben, zuletzt aus einer Seele. Wenn man aber den letzten Begriff

336) Epinomis S. 352. τουτο δ' εξιν (το ψυχης γενος) ω μονω πλαττειν και δημιουργειν προσηκει· σωματι δε, ο λεγομεν πλαττεσθαι και γιγνεσθαι και ὁρασθαι: τω δε — αορατω τε ειναι και γιγνωσκοντι, νοητω τε. S. 257. διαφερειν δε ψυχην σωματος· εμφρον μεν που, το δε αφρον θησομεν· αρχον δε, το δε αρχομενον· και το μεν αιτιον ἁπαντων, το δε αναιτιον πασης παθης.

weiter verfolgt, so ist die Seele auch wieder nichts als die ursprüngliche Kraft, welche in der Materie enthalten ist. Daher ist er auch genöthiget, einen Unterschied zwischen der vernünftigen und unvernünftigen Seele anzunehmen. Die letzte ist nichts anders als physische Kraft, welche gesetzlos wird; die erste, die nach Gesetzen durch eine Vernunft bestimmte und geregelte Kraft, oder das Vernunftwesen selbst [337]).

Es ist indessen nicht schwer, diese Inconsequenz zu erklären, und den Ideengang des Plato zu verfolgen. Die Spontaneität, wovon uns unser Selbstbewußtseyn überzeugt, wurde von dem Plato als Hauptcharakter der Seele gedacht, wodurch sie sich von andern Kräften unterscheidet, ohne damit den zweiten Charakter, Vorstellungskraft, jederzeit zu verbinden. Jede Wirkung nun, die ihren Grund in einem Objecte hat, und nicht aus einer andern erklärt werden kann, hat eine Aehnlichkeit mit der Aeußerung der Spontaneität, und sie wird daher aus einer Seele erklärt. — Die Bewegung konnte Plato so wenig als die Materie als entstanden denken, weil es dem Gesetz des Verstandes widerspricht, etwas aus Nichts entstehen zu lassen. Die Bewegung überhaupt von der Wirkung einer Intelligenz abzuleiten, wie Anaxagoras gethan hatte, diesen Ausweg zu ergreifen, der nichts erklärt, konnte sich Plato aus dem Grunde nicht entschliessen, weil das Daseyn des physischen Bösen, worauf jener keine Rücksicht genommen hatte, damit nicht zusammenstimmte. Es blieb daher nichts weiter übrig, als eine ewige Materie mit einer ewigen Bewegkraft anzunehmen, die er, insofern sie der Materie inhärirt, und von nichts andern abgeleitet wird, Seele nennt. Diese ist also nichts anders, als die Summe aller ursprünglichen physischen Kräfte,

337) de Legibus X. S. 90, 91. 92, 94. Vergl. Timaeus S. 337.

Kräfte, welche die Vernunft, um sie auf Einheit zurück zu führen, unter dem Begriffe einer Seele denkt.

Die Seelen in der zweiten Bedeutung, oder die Vorstellungskräfte, lassen sich nicht aus der Materie erklären. Denn Denken, Erkennen, Wollen, sind Thätigkeiten, die mit keiner Materie, noch mit einer Kraft der Materie (Bewegungskraft) einige Aehnlichkeit, oder etwas gemein haben. Die Versuche, das Vorstellen aus der Materie zu erklären, sind daher vergeblich, und für die Vernunft unbefriedigend [338]). Es sind daher ursprüngliche Kräfte, die an sich als selbstständige Wesen betrachtet werden. Gleichwohl leitet sie Plato zuweilen aus einer gemeinschaftlichen Quelle, der Gottheit, ab, nach dem Gesetz der Vernunft, in ihren Nachforschungen, bis auf ein absolutes Letztes zu gehen, und systematische Einheit in alle Erkenntnisse zu bringen.

Die Welt enthält nun alle Körper und Seelen in sich, die nur wirklich sind, die Gottheit ausgenommen, und beide zusammen genommen machen das Universum, ein Ganzes aus. So wie nun aus der Vereinigung eines Körpers und einer Seele ein lebendes Wesen (ζωον) entsteht, so betrachtet auch Plato die Welt, wegen der Verbindung beider Wesen, als ein lebendes Wesen.

Diese Begriffe mußten wir vorausschicken, um Platos Philosopheme über die Entstehung der Welt darzustellen. Die Welt ist als ein aus mehreren Bestandtheilen, die ursprünglich getrennt waren, zusammengesetztes Ganzes entstanden, entstanden durch die weltbildende Kraft der Gottheit. Diese wurde aber, durch den

zu

338) Epinomis S. 257. πρωτον μεν, τα ονται ειναι δυο, το μεν, ψυχην, το δε σωμα, και πολλα ἑκατερου, παντα δε αλληλων αλλα και ἑκατερα ἑκατερων· και τριτον αλλο ουδεν κοινον ουδενι. Phaedo S. 180, 218. Timaeus S. 358.

zu bildenden Stoff (die ursprüngliche Bewegung) eingeschränkt. Daher ist die Welt zwar die möglichst vollkommenste; aber alle Unvollkommenheit aus ihr zu entfernen, ließ der Stoff nicht zu. Die Einrichtung der Welt muß also theils aus der Thätigkeit der Vernunft, theils aus der Beschaffenheit der ursprünglichen Materie erklärt werden [339]).

Die Welt ist von Gott nach einem vollkommenen Ideal gebildet, welches nichts anders, als die intelligible Welt ist, und als solche alle mögliche Gattungen und Arten beseelter und vernünftiger Wesen in der Idee enthält. Die Nachbildung (εικων) ist die sichtbare Welt, welche jene Wesen in der Wirklichkeit in sich begreift [340]). Diese Wesen machten den letzten Zweck der Gottheit aus, um dessen willen die Welt selbst ein beseeltes, durch Vernunft eingerichtetes Wesen genennt wird [341]).

Um

339) Timaeus S. 305. αγαθος ην· (ὁ ξυνιϛας το παν τοδε), αγαθῳ δε ουδεις περι ουδενος ουδεποτε εγγιγνεται φθονος. τουτου δ' εκτος ων, παντα ὁτι μαλιϛα εβουληθη γενεϛθαι παραπλησια αὐτῳ. S. 303. S. 339. μεμιγμενη γαρ ουν ἡ τουδε τε (του) κοϛμου γενεϛις εξ αναγκης τε και νου συϛασεως εγενηθη.

340) Timaeus S. 305, 306. ὁυ δ' εϛι τ' αλλα ζωα καθ' ἑν και κατα γενη μυρια, παντων ὁμοιοτατον αὐτῳ ειναι τιθωμεν. τα γαρ δη νοητα ζωα παντα εκεινο εν ἑαυτῳ περιλαβον εχει, καθαπερ ὁ δε ὁ κοϛμος ἡμας, ὁϛα τε αλλα θρεμματα συνεϛηκεν ὁρατα.

341) Timaeus S. 305, 306. λογιϛαμενος ουν ευρισκεν εκ των κατα φυϛιν ὁρατων ουδεν ανοητου του νουν εχοντος ὁλον ὁλου καλλιον εϛεϛθαι ποτ' εργον, νουν δ' ου χωρις ψυχης αδυνατον παραγενεϛθαι

Um dieſes Ideal wirklich zu machen, bildete Gott die Materie nach demſelben. Er formte die Materie nach den geometriſchen Figuren, er ordnete die Kräfte derſelben durch Geſetzte, und ſtellte ſo ein zweckmäßiges Ganzes dar [342]).

Die Vollkommenheit der Welt, wodurch ſie dem Ideale entſpricht, beſteht 1) in der Vollſtändigkeit und Allheit. Sie enthält die ganze Quantität der Materie und alle aus ihr geformten Körper; ſie begreift alle vorſtellende Weſen. Sie begreift alles in ſich, und außer ihr iſt nichts mehr [343]). 2) Un-

zer-

νεσθαι τῳ. δια δη τον λογισμον τονδε, νουν μεν εν ψυχῃ, ψυχην δε εν σωματι συνιζας, το παν ξυνετεκταινετο, ὁπως ὁτι καλλιζον ειη κατα Φυσιν αριζον τε εργον απειργασμενος. ὁυτως ουν δη κατα λογον τον εικοτα δει λεγειν τονδε τον κοσμον ζωον εμψυχον εννουν τε τῃ αληθειᾳ δια την του θεου γενεσθαι προνοιαν.

342) Timaeus S. 303. ὁ μεν γαρ καλλιζος των γεγονοτων, ὁ δ' αριζος των αιτιων. ὁυτω δη γεγενημενος, προς το λογῳ και Φρονησει περιλητον και κατα ταυτα εχον δεδημιουργηται. τουτων δε ὑπαρχοντων αυ, και πασα αναγκη τονδε τον κοσμον εικονα τινος ειναι S. 305. 386.

343) Timaeus S. 309. εκ γαρ πυρος παντος ὑδατος τε και αερος και γης ξυνεσησεν αυτον ὁ ξυνιζας, μερος ουδεν ουδενος ουδε δυναμιν εξωθεν ὑπολειπων· ταδε διανοηθεις, πρωτον μεν ἱνα ὁλον ὁτι μαλιζα ζωον τελεον εκ τελεων των μερων ειη· ἡρος τε τουτοις, ἑν, ἁτε ουχ ὑπολελειμμενων, εξ ὡν αλλο τοιουτ' αν γενοιτο. ετι δε, ἱνα αγηρων και ανοσον ῃ. S. 310, 308, 306.

zerstörbarkeit. Denn sie ist das allbefassende. Außer der Welt ist nichts, was sie zerstören könnte. Gott allein könnte sie wieder in ihren vorigen Zustand zurückfallen lassen, allein sein Wille streitet dagegen. In der Welt findet man ein beständiges Werden und Auflösen; aber nichts gehet verloren; neue Zusammensetzungen gehen hervor. Das ganze Universum nähret sich gleichsam von Auflösung und Verwesung [344]). 3) Das Weltideal ist ohne Veränderung, ohne Anfang und Ende, ewig. Die Nachbildung desselben, die Welt, kann in dieser Bedeutung nicht ewig seyn, wegen der unaufhörlichen Veränderungen; damit aber die Welt auch von dieser Seite dem Ideal so viel als möglich ähnlich sey, so machte Gott die Welt zu einem Bilde der ewigen Zeit durch die unaufhörliche Folge von Veränderungen. Der Welt kommt unaufhörliche Dauer bei allen Veränderungen zu [345]). 4) Unabhängigkeit und Selbständigkeit. Die Welt ist zu einem für sich bestehenden, sich selbst zureichenden, in sich vollkommenen Wesen (αυτοκρατωρ) gebildet. Nichts fehlt ihr, sie bedarf keiner äußern Gliedmassen, keiner Sinnorgane, denn außer ihr ist kein Gegenstand der Wahrnehmung, nnd in ihr kein Bedürfniß. Alles was sie leidet und wirket, geschiehet ohne fremde Vermittelung, durch sie selbst.

344) Timaeus S. 309. 325.

345) Timaeus S. 317. ἡ μεν ουν ζωου φυσις ετυγχανεν ουσα αἰωνιος, και τουτο μεν δη τῳ γενητῳ παντελως προσαπτειν, ουκ ην δυνατον· εικονα δ' επινοει κινητην τινα αιωνος ποιησαι, και διακοσμων ἁμα ουρανον, ποιει μενοντος αιωνος εν ἑνι, κατ' αριθμον ιουσαι αιωνιον εικονα τουτον, ὁν δη χρονον ωνομακαμεν. S. 318.

ſelbſt [346]). 5) Die vollkommenſte Geſtalt, die ſphäriſche. Denn die Cirkelfigur begreift alle Arten von Figuren in ſich, wie die Welt alle Weſen, und ſie iſt die einzige Figur, welche ſich gleich und ähnlich iſt, indem alle Theile gleichweit von dem Mittelpunkte abſtehen [347]). 6) Die vollkommenſte Bewegung. Die Kreisbewegung, da ein Körper regelmäßig in demſelben Raume, ſich um ſeinen eignen Mittelpunkt beweget, iſt die vollkommenſte, und diejenige Bewegung, welche mit der Vernunftthätigkeit die gröſte Analogie hat, und dieſe iſt der Welt zu Theil geworden [348]).

Die

346) Timaeus S. 309, 310. αυτο γαρ ἑαυτῳ τροφην την ἑαυτου ϕθισιν παρεχον, και παντα εν αὐτῳ και ὑϕ' αὐτου πασχον και δρων, εκ τεχνης γεγονεν. Politicus S. 39, καθαπερ τῳ κοσμῳ προσετετακτο, αυτοκρατορα ειναι της αὐτου πορειας, ὁυτω δη κατα ταυτα και τοις μερεσιν αυτοις δι' αὐτων, καθοσον ἁιονθ' ην, ϕυειν τε και γενναν και τρεϕειν προσεταττετο ὑπο της ὁμοιας αγωγης.

347) Timaeus S. 309. και σχημα δε εδωκεν αυτῳ το πρεπον και ξυγγενες. τῳ γαρ τα παντ' εν αὐτῳ ζωα περιεχειν μελλοντι ζωῳ, πρεπον αν ειη σχημα το περιειληϕος εν αὐτῳ παντα ὁποσα σχηματα. διο και σϕαιροειδες, εκ μεσου παντη προς τας τελευτας ισον απεχον και κυκλοτερες αυτο ετορνευσατο, παντων τελεωτατον ὁμοιοτατον τε αυτο ἑαυτῳ σχηματων· νομισας μυριῳ καλλιον ὁμοιον ανομοιου.

348) Timaeus S. 311. κινησιν γαρ απενειμεν αυτῳ την του σωματος οικειαν των ἑπτα την περι νουν και Φρονησιν μαλιστα ουσαν. διο δη κατα ταυτα

εν

Die Bewegung der Materie war ursprünglich unordentlich und regellos; Gott regelte sie durch die Vernunft, das heißt, er gab ihr den Charakter der Vernunft, Einheit und Einförmigkeit. Dieses drückt Plato so aus: Gott verband mit der (ursprünglichen, unordentlichen) Seele Vernunft. Hieraus entstand die gute geordnete Weltseele. Man würde sich sehr irren, wenn man hier die Seele in einem andern Sinne nähme, als den wir oben angegeben haben, oder eine besondere Substanz verstehen wollte. Denn die Weltseele ist nichts anders als die gesetzmäßige Bewegung der Welt, vorzüglich der Himmelskörper; die Kreisbahn der Fixsterne von der linken zur rechten, oder von Morgen gegen Abend (ἡ Φορα της ταυτου Φυσεως) und die Bahn der Planeten von der rechten zur linken, von Abend gegen Morgen, (ἡ Φορα της του ϑατερου Φυσεως). Beide sind kreisförmig, aber mit dem Unterschied, daß der Himmel und die Fixsterne sich im Kreise bewegen, ohne ihren Raum zu verlassen, die Planeten hingegen aus einer Stelle des Raums zur andern fortschreiten. Daher die Benennung beider [349]). Plato bedient sich freilich zuweilen solcher Ausdrücke, aus denen man schliessen könnte, daß er unter der Weltseele wirklich eine denkende Substanz verstehe, welche die Bewegung der

εν τῳ αυτῳ και εν αὐτῳ περιαγαγων αυτο, εποιησε κυκλῳ κινεισϑαι ϛρεφομενον.

349) de Legibus S. 92. Epinomis S. 254. Timaeus S. 312-316. 305. βουληϑεις γαρ ὁ ϑεος αγαϑα μεν παντα, Φλαυρον δε μηδεν ειναι κατα δυναμιν, ὁυτω δη παν ὁσον ην ὁρατον, παραλαβων, ουχ ἡσυχιαν αγον, αλλα κινουμενον πλημμελως και ατακτως, εις ταξιν αυτο ηγαγεν εκ της αταξιας.

der Welt nach Gesetzen und Zwecken leite. Denn gleich nachdem er die Bildung der Weltseele auf eine sehr dunkle und räthselhafte Weise beschrieben hat, fährt er fort, die Thätigkeit der Weltseele als eines denkenden Wesens zu beschreiben [350]). Auch läßt Plato die menschliche Seele auf dieselbe Art und aus denselben Bestandtheilen, als die Weltseele gebildet werden [351]). Diese ganze Stelle ist aber eine der dunkelsten in allen Schriften des Plato, und es ist kaum zu hoffen, daß sie jemals ganz aufgeklärt werde. Denn das ganze Unternehmen, die Entstehung eines Dinges, von dem wir eine bloße Idee, aber keine Erkenntniß haben, zu beschreiben, und die Zusammensetzung eines Etwas, das immateriel ist, aus Bestandtheilen so zu schildern, daß man es gleichsam vor seinen Augen werden sehe, konnte nothwendig nicht gelingen und nur in bildlichen Ausdrücken geschehen, die anstatt Licht zu geben nur verdunkeln mußten. Ist man endlich nach vieler Anstrengung dahin gekommen, hinter den Bildern ein Paar schlich-

350) Timaeus S. 315, 316. ὰτε ουν εκ ταυτου και της θατερου φυσεως, εκ τε ουσιας, τριων τουτων, συγκραθεισα μοιρων, και αναλογον μεριςθεισα και ξυνδεθεισα, αυτη τε ανακυκλουμενη προς αὐτην, ὁταν ουσιαν σκεδασην εχοντος τινος εφαπτηται και ὁταν αμεριςου, λεγει κινουμενη δια πασης ἑαυτης, ὁτῳ τ' αν τι ταυτον ἡ και ὁτου αν ἑτερον, προς ὁ, τι τε μαλιςα και ὁπη και ὁπως και ὁποτε συμβαινει κατα τα γιγνομενα τε προς ἑκαςον ἑκαςα ειναι και πασχειν, και προς τα κατα ταυτα εχοντα αει. u. ſ. w.

351) Timaeus S. 326.

schlichte Begriffe zu entdecken, welche weit natürlicher ausgedrückt werden konnten, so vermißt man doch endlich Zusammenhang, Haltung und deutliche Beziehung des Bildes auf den Gegenstand, und tappt wieder wie zuvor im Finstern. Man siehet zum Beispiel nicht, was die Darstellung der verschiedenen Akte des Vorstellens und Denkens bei der Weltseele soll, wenn diese nichts als die gesetzmäßige Bewegung des Himmels und der Himmelskörper ist. Es ist zum wenigsten keine Spur vorhanden, daß Plato einen Realzusammenhang zwischen dem Denken und der Bewegung annimmt, oder die letzte von dem ersten ableitet. Diese Schwierigkeit läßt sich nicht heben, wenn man auch annehmen wollte, die Weltseele sey wirklich ein vorstellend Wesen. Denn nicht nur wird die Bewegung und die Art derselben durch das Vorstellen gar nicht erklärt, sondern es widerspricht auch allen Dogmen des Plato über die Natur des vorstellenden Wesens, was er von der Mischung und Theilung der Weltseele in mehrere Kreise sagt.

Ueberhaupt ist Plato, was das Princip der Weltbewegung betrifft, sehr unbeständig und schwankend. Daß Gott der erste Urheber der Weltbildung und die Ursache der regelmäßigen Bewegung sey, dieses behauptet er beständig. Ob aber Gott nur von Anfange der Welt die Gesetze vorgeschrieben, oder ob er die Bewegung noch immerfort leite, ob er dieses unmittelbar oder mittelbar thue, darüber erklärt er sich nicht auf eine und dieselbe Weise. In dem Timäus scheint es, als bewirke Gott dieses durch die Weltseele. In dem Politicus aber kommt der Gedanke vor, daß Gott die Welt selbst zuerst in Bewegung gesetzt habe, daß diese dann eine Zeitlang von sich selbst nach dem Willen der Gottheit sich bewege, bis die ursprüngliche Unordnung wieder so überhand nehme, daß Gott, damit nicht das

Gan-

Ganze zerfalle, die Zügel der Regierung wieder ergreifen müße 352).

Dieſes Reſultat giebt uns auch das zehnte Buch der Geſetze. Nachdem er den oben angeführten kosmologiſchen Beweis für das Daſeyn Gottes aufgeſtellt hat, wirft er die Frage auf: was für eine Seele (das letzte Princip der Bewegung) Himmel und Erde und die Bewegung des Weltalls regiere, eine vernünftige, gute, oder eine böſe, vernunftloſe? und ſchließt damit, es laſſe ſich nicht anders denken, als daß die vollkommenſte Seele (es ſey nun eine oder mehrere) die Urſache von der Welt, alſo auch jedes einzelnen Weltkörpers ſey. Wir wollen jetzt nur bei der Sonne ſtehen bleiben; denn was von einem gilt, muß auch von allen und dem Ganzen gelten. Der Körper der Sonne wird von Jedermann angeſchauet; aber die Seele (die ſie in Bewegung ſetzt) ſiehet niemand; denn Seele überhaupt

352) Politicus S. 30. ὁν δε ουρανον και κοσμον επωνομακαμεν, πολλων μεν και μακαριων παρα του γεννησαντος μετειληφεν, αταρ ουν δη κεκοινωνηκε γε και σωματος· ὁθεν αυτω μεταβολης αμοιρω γιγνεσθαι δια παντὸς αδυνατω. κατα δυναμιν γε μην ὁτι μαλιςα εν τω αυτω κατα ταυτα μιαν φοραν κινειται, διο την ανακυκλησιν ειληχεν, ὁτι σμικροτατην της ἁυτου κινησεως παραλλαξιν. αυτο δε ἑαυτο ςρεφειν αει, σχεδον ουδενι δυνατον, πλην τω των κινουμενων παντων ἡγουμενω. κινειν δε τουτω τοτε μεν αλλως, αυθις δε εναντιως, ου θεμις. εκ παντων δη τουτων, τον κοσμον μητε αυτον χρη φαναι ςρεφειν ἑαυτον αει, μητ' αυ ὁλον αει ὑπο θεου ςρεφεσθαι, διττας και εναντιας περιαγωγας· μητ' αυ δυο τινε θεω, φρονουντε ἑαυτοις εναντια, ςρεφειν αυτον. S. 38.

ist nur etwas Denkbares. Also kann auch die Vernunft durch Begriffe hier nur etwas entscheiden. Wenn wir also sagen, eine Seele beweget die Sonne, so lassen sich drei mögliche Fälle denken. Es ist entweder eine Seele in diesem leuchtenden Körper selbst vorhanden, welche alles bestimmt, so wie die Seele in dem menschlichen Körper; oder, wie einige behaupten, sie hat einen Luft- oder Feuerkörper angenommen, und treibt mit äußerer Gewalt den Körper durch den Körper; oder endlich eine Seele, die ganz körperlos ist und andere uns unbegreifliche Kräfte besitzt, ist die Ursache ihrer Bewegung. Dieses geschehe aber, wie es wolle, so ist es doch am besten, daß jeder Mensch die Seele, welche die Sonne beweget, für Gott halte [353]). Wenn man hier den Zweck des Plato, das Daseyn Gottes zum Behuf der Religion und als Einleitung eines Gesetzbuches zu beweisen, überlegt; so wird man sich leicht die Ursache erklären können, warum er bald von einem, bald von mehreren Göttern spricht, und überhaupt die Bemühung nicht verkennen, seine philosophischen Lehrsätze an die gemeinen religiösen Vorstellungen anzuschließen. Und daraus ist auch vielleicht überhaupt die Vorstellungsart von einer Weltseele entsprungen. Zum wenigsten entscheidet er nicht, ob eine besondere Seele, oder Gott (denn die vollkommenste Seele ist nichts anders als Gott) der Weltregierer sey. Eben so schonend ist er gegen die Volksmeinung, welche die Planeten und überhaupt die Sterne vergötterte, aber ohne zu vergessen, seine eigne, eines Philosophen würdigere Ansicht hinzuzufügen. Es ist unbegreiflich, sagt er, wie eine bloße Naturkraft so große Massen allezeit hindurch im Kreise bewege. Ich behaupte, Gott allein ist die Ursache davon, und keine andere. Denn ein beseeltes Wesen ist nur

353) de Legibus X. S. 92-95.

nur allein durch Gott möglich. Da nun Gott dieses thun kann, so war es ihm auch leicht, jeden Körper und die Körpermaße des Universums zu beseelen, und dann diejenige Bewegung vorzuschreiben, welche er für die beste erkannte. Wir können demnach alles in den richtigen Satz zusammen fassen: Es ist unmöglich, daß Himmel und Erde, alle Sterne, und aus diesen zusammengesetzten Körpermaßen sich so regelmäßig alle Jahre, Monate und Tage bewegen, und daß alles, was daraus erfolgt, für das gesammte Menschengeschlecht so zweckmäßig ist, wenn nicht eine Seele auf alle einwirkt, oder in jedem Körper eine besondere Seele wohnet. — Wenn also diese Gedanken von dem Universum richtig, und die Sterne für göttliche Dinge (θεια) zu halten sind, so muß man annehmen, entweder, daß sie selbst Götter, oder zweitens, daß sie Bildnisse der Götter sind, indem sie die Götter, als mit der höchsten Vernunft ausgerüstete Künstler selbst gebildet haben [354]).

Wir können also, ohne Gefahr zu irren, annehmen, daß sich Plato, wie in mehreren Punkten, so auch in diesem, nach der gemeinen Vorstellungsart bequemt, und um die Weltbildung anschaulicher darzustellen, eine Weltseele angenommen, oder mit andern Worten, die Wirksamkeit Gottes, welche er zur Erhaltung der Welt nöthig erachtet, der Fassungskraft der Menschen näher rückte, indem er sie in der Weltseele hypostasirte. Aber für seine ernste Behauptung kann man das nicht halten, weil sie

354) Empinomis S. 256-258. η γαρ θεους αυτους ταυτα ὑμνητεον ορθοτατα, η θεων εικονας, ὡς αγαλματα, ὑπολαβειν γεγονεναι, θεων αυτων εργασαμενων, ου γαρ ανοητων γε ουδε βραχεος αξιων.

mit seinen andern Gedanken nicht zusammenstimmt. Der Hauptgedanke, welcher in der dunkeln Stelle von Bildung der Weltseele ausgedrückt ist, kommt darauf hinaus: die Bewegung der Welt ist durch Gesetze geregelt worden. Bewegung läßt sich nicht denken ohne Veränderung, Gesetzmäßigkeit nicht ohne Einförmigkeit, Einheit. Das Erste, Veränderlichkeit ohne Einheit ist der Charakter der Körper und der ursprünglichen Bewegung in der Materie; das Zweite ist der Charakter der reinen Intelligenz, der Vernunft. Beide werden vereiniget in ein Subjekt, (ουσια oder Kraft). Die Weltseele ist also eine Kraft, welche sich durch Einförmigkeit bei aller Veränderlichkeit, oder durch regelmäßige Bewegung äußert [355]). Dieselben Merkmale passen auch auf jedes vorstellendes Wesen, wie die menschliche Seele ist, weil das Hauptmerkmal des Begriffs der Seele, welchen sich Plato gebildet hatte, Thätigkeit ist, und für diesen Begriff kein anderer Ausdruck sich fand als κινησις [356]). Die Weltseele ist nun,

355) Timaeus S. 312. της αμεριςου και αει κατα ταυτα εχουσης ουσιας, και της αυ περι τα σωματα γιγνομενης μεριςης, τριτον εξ αμφοιν εν μεσω συνεκερασατο ουσιας ειδος, της τε ταυτου φυσεως αυ περι και της του ἑτερου, και κατα ταυτα συνεςησεν εν μεσω, του τε αμερους αυτων και του κατα τα σωματα μεριςου. και τρια λαβων αυ τα οντα, συνεκερασατο εις μιαν παντα ιδεαν, την θατερου φυσιν δυσμικτον ουσαν εις ταυτο ξυναρμοττων βια. μιγνυς δε μετα της ουσιας, και εκ τριων ποιησαμενος ἑν, παλιν ὁλον τουτο μοιρας ὁσας προσηκε διενειμε; ἑκαςην δε εκ τε ταυτου και θατερου και της ουσιας μεμιγμενην.

356) Definition. S. 288. ψυχη το αυτο ἑαυτο κινουν. de Legibus X. S. 85, 89. Plutarch. physic. Decret. IV. c. 2.

nun, wenn man alles auf das strengste nimmt, nichts anders als die Bahn des Himmels und der Himmelskörper, deren weitere Untersuchung nicht hieher gehört [357]).

Wir übergehen das übrige Detail über die Entstehung und Bildung der Welt aus dem Grunde, weil es theils mehr in das Gebiet der Physik als der Philosophie gehört, theils, weil Plato das Meiste davon nur für Wahrscheinlichkeit, Vermuthung und Hypothese giebt. Nur eine kleine Uebersicht über die verschiedenen Arten von lebenden Wesen mag hier noch eine Stelle einnehmen.

Die Welt ist eigentlich um der lebendigen vorstellenden Wesen willen gebildet; aus diesem Grunde nennt Plato vorzüglich die Welt selbst ein beseeltes Wesen. Daher bildete Gott so viel Arten von lebenden Wesen, als in der Idee davon enthalten sind. Ein lebendes Wesen ist etwas Zusammengesetztes aus Seele und Körper. Es giebt daher so viel Ordnungen von lebenden Wesen, als es verschiedene Arten von Körpern giebt, nehmlich, feurige, luftige, wässerige und erdichte. Diese Abtheilung gründet sich auf den vorzüglichsten Bestandtheil, woraus die Körper dieser Wesen gemacht sind. Die Sterne z. B. sind, dem größten Theile nach, aus Feuer, obgleich auch andere Elementartheile in geringerer Menge mit eingemischt sind. Sie ist aber unrichtig, weil zwei Eintheilungsgründe mit einander verbunden sind. Denn die Vögel und Fische sind Luft- und Wasserthiere, nicht, weil sie vorzüglich aus Wasser und Luft bestehen, sondern weil sie sich in denselben aufhalten [358]).

357) Timaeus S. 313-315, Aristoteles Sphären kommen mit dem, was Plato hier von der Weltseele sagt, in mehreren Puncten überein.

358) Timaeus S. 322. Epinomis S. 253. seq.

Von allen diesen werden die Menschen und ihre Seelen besonders ausgezeichnet, obgleich sie nur sterbliche, die Gestirne aber unsterbliche Geschöpfe sind. Sterblich sind sie nur dem Körper nach, aber ihre Seele ist unsterblich, von Gott selbst gebildet. Gott bildete eine bestimmte Zahl derselben, vertheilte sie zu gleicher Zahl auf die Sterne, damit sie auf denselben mit einem sterblichen Leibe verbunden würden, und offenbarte ihnen die Natur und ihre Bestimmung. Diese ist nehmlich: Gott und die Gerechtigkeit zu verehren, durch Tugend glückselig zu werden, und daß ihr Zustand jederzeit ihrem moralischen Charakter angemessen seyn werde [359]). Plato versteht hier keine unmittelbare Offenbarung, wie sich das von selbst versteht, sondern nur eine mittelbare; nehmlich, durch die Vernunft. Gott theilte den Menschen durch die Vernunft die Principien aller Erkenntniß, und das Vermögen sittlich zu handeln mit, wie wir schon oben gezeigt haben. Weil aber die Menschen nicht alle mit gleichem Eifer ihre Bestimmung zu erfüllen streben, einige sogar derselben entgegen leben, so bedient sich Gott eines Mittels, wodurch er die Abtrünnigen wieder zurück führet, und zugleich jedem das Maaß von Glückseligkeit, das er verdient hat, zutheilet, dieses Mittel ist die Versetzung der Seelen aus einer Stelle an die andere. Sie wandern von einem Sterne zum andern, und kommen nicht eher auf den, der zu ihrer Wohnung bestimmt ist, zurück, bis ihre Vernunft die Herrschaft über alle Begierden erlangt hat. Unterdessen wandern sie von einem Körper zum andern, aus männlichen in weibliche, und aus diesen in Körper von

ani

359) Timaeus S. 325, 326. ξυσησας δε το παν, διειλε ψυχας ισαριθμους τοις ασροις, ενειμε δ' εκαστην προς εκαστον, και εμβιβασας ως εις οχημα, την του παντος φυσιν εδειξε, νομους τε τους ειμαρμενους ειπεν αυταις.

andern Thierarten [360]). Plato bedient sich des Mythen von der Seelenwanderung, um die Möglichkeit zu zeigen, wie Gott das Geisterreich regiere, und seinen Plan, Sittlichkeit und Glückseligkeit in Harmonie allgemein zu machen, ausführe. Aber man darf nur mehrere Stellen, wo er von diesem Gegenstande spricht, mit einander vergleichen, um zu sehen, daß er diesen Mythen nur als Accommodation braucht, ohne ihn selbst für etwas anders als eine menschliche Meinung, über Dinge, die außer dem Kreise des Wissens liegen, zu halten. Daher hat er sich so wenig Mühe gegeben, den Mythen mit sich selbst in Uebereinstimmung zu bringen, oder ihm selbst einen höhern Grad von Wahrscheinlichkeit zu geben. So ist z. B. die Meinung, daß das weibliche Geschlecht unvollkommener sey, als das männliche, keinesweges für seine Ueberzeugung zu halten, da er beiden einerlei Anlagen und Vollkommenheiten, den zärtern Körperbau ausgenommen, beilegt, und den ganzen geistigen Unterschied in der Erziehung und Bildung sucht [361]). Auch vergißt sich Plato einmal so sehr, daß er die Vögel, Landthiere und Fische, bloß allein durch solche Wanderungen der Menschenseelen entstehen läßt, ungeachtet er vorher diese Thierarten durch Gott hatte bilden lassen [362]).

Nicht weniger unbeständig ist Plato in Absicht auf die Vorstellungen von Dämonen. Bald siehet er sie als Mittelwesen zwischen Menschen und den Göttern an, deren sich diese zur Ausführung ihrer Befehle bedienen; als

360) Timaeus S. 326. 327.

361) de Republica V. S. 15, 16. de Legib. VII. S. 358. 372.

362) Timaeus S. 435, 436. Verglichen mit S. 322.

Mittelspersonen, welche den Göttern die Wünsche der Menschen hinterbringen, und diesen den Willen der Götter bekannt machen. Sie offenbaren sich in Träumen, durch Stimmen und Vorhersagungen. Durch sie ist die Wahrsagerkunst, die Kunst zu opfern, die Götter zu versöhnen, einzuweihen, der Beschwörung und Zauberei möglich. Es sind geistige Wesen mit Körpern aus Aether, Luft, und Wasser gebildet, die für uns (nehmlich im gewöhnlichen Zustande) unsichtbar sind [363]). So sehr Plato hier die abergläubischen Vorstellungen des Volks angenommen zu haben scheint, so sehr bestreitet er sie wieder an andern Stellen. In dem Timäus setzt er an die Stelle jener ätherischen, luftigen und wässerigen Dämonen, die Thierarten unsers Erdbodens, und bezweifelt überhaupt ihre Existenz [364]).

Ungeachtet Gott die Welt, so viel als möglich, sich ähnlich, d. h. vollkommen zu machen suchte, so finden sich doch in derselben genug Spuren von Unvollkommenheiten.

363) Epinomis S. 259, 260. Symposium S. 229, 230.

364) de Republica II. S. 220. 221. de Legibus X. S. 118, 119. XI. S. 158, 159, 163. Timaeus S. 324. περι τε των αλλων δαιμονιων ειπειν και γνωναι την γενεσιν, μειζον η καθ' ἡμας· πιστεον δε τοις ειρηκοσιν εμπροσθεν, εκγονοις μεν θεων ουσιν, ὡς εφασαν, σαφως δε που τους ἀυτων προγονους ειδοσιν. αδυνατον ουν θεων παισιν απιστειν, καιπερ ανευ τε εικοτων και αναγκαιων αποδειξεων λεγουσιν, αλλ' ὡς οικεια φασκουσιν απαγγελλειν, ἑπομενους τῳ νομῳ πιστευτεον.

ten. Nach alten Ueberlieferungen waren auf dem Erdboden große Revolutionen vorgegangen, welche den Untergang fast aller lebenden Wesen zur Folge gehabt hatten. Die Erfahrung und Geschichte bezeugte die Wirklichkeit großer Zerstöhrungen in dem physischen, so wie großer Laster und Unordnungen in der geistigen Welt [365]). Wie lassen sich diese Unvollkommenheiten mit dem Ursprung der Welt von dem weisesten und vollkommensten Wesen vereinigen? Welches ist der Ursprung des Uebels in der Welt? Diese Frage hatte ein sehr großes Interesse für unsern Philosophen, und sie mußte ihm um so wichtiger seyn, jemehr das Böse in der Welt mit den Principien seiner Philosophie im Widerspruche zu stehen scheint. Kann eine Philosophie haltbar seyn, welche alle Realität von Gott ableitet, und die Existenz desselben aus der Vollkommenheit und weisen Zweckmäßigkeit der Welt beweist, und doch nachher eingestehen muß, daß es nicht alles so ganz regelmäßig in der Welt zugeht, als es seyn sollte? Die Wichtigkeit und Schwierigkeit dieses Problems sah Plato ein, und er suchte eine Auflösung desselben zu geben, welche mit den Grundsätzen seines Systems zusammenstimmte [366]).

Den Grundsatz, den er dabei aufstellte, war: Gott, als das vollkommenste Wesen, kann nicht die Ursache des Bösen seyn; sondern man muß eins von beiden annehmen, entwe-

365) Politicus S. 28, 31, 32. de Legib. III. S. 105, 106.

366) Epistola II. S. 69. αλλα ποιον τι μην τουτ' εστι — το ερωτημα, ὁ παντων αιτιον εστι κακων; μαλλον δε ἡ περι τουτου ιδεα εν τη ψυχη εγγιγνομενη· ἡν ει μη τις εξαιρεθησεται, της αληθειας οντως οὐ μη ποτε τυχοι.

weder, daß es von einer andern Quelle entspringt, oder daß es ein wirkliches nur scheinbares Böses ist [367]). Der Grund des Bösen muß also in der Materie liegen. Die Form konnte mit der Materie nicht ganz vollkommen vereiniget werden, weil die Materie derselben widerstrebte, und der Hang zum regellosen Wirken konnte daher nicht ganz vertilgt, nur durch die Naturgesetze unterdrückt werden. Die materiellen Kräfte fügen sich nur mit Widerstand unter den Gehorsam der Gesetze der Vernunft. Daher kommt es, daß zu gewissen Zeiten die Unordnung so überhand nimmt, daß die ganze Natur überwältiget wird. Bildlich drückt das Plato so aus: als Gott und die Untergötter diese fatale Epoche vorhersahen, so überliessen sie die Welt sich selbst, und entzogen sich der Regierung derselben. Endlich muß Gott, um der Unordnung ein Ende zu machen, die vorige regelmäßige Bewegung wieder herstellen. Nothwendig müssen alle Dinge, welche aus Materie gebildet sind, Spuren von der ursprünglichen Regellosigkeit der Materie an sich tragen. Nach der Bildung der Welt erzeugte jeder Weltkörper, dem Gott die Kraft, Pflanzen und Thiere zu erzeugen und zu ernähren gegeben hat, alle Dinge vollkommener, je näher der Einfluß der Gottheit war, aber nach und nach wurden die Ereignisse immer schlechter, die Vollkommenheiten nahmen ab, und die Unvollkommenheiten vermehrten sich [368]). So entspringet in dem

367) Man sehe oben S.

368) Politicus S. 36, 37. κατ' αρχας μεν ουν ακριβεστερον απετελει· τελευτων δε αμβλυτερον. τουτων δε αυτω το σωματοειδες της συγκρασεως αιτιον, το της παλαι τοτε Φυσεως ξυντροφον, ὁτι πολλης ην μετοχον ατἀξιας, πριν εις τον νυν κοσμον αφικεσθαι. παρα μεν γαρ του συν-

θεν-

dem Menschen alles Böse, Thorheit und Untugend, aus dem Körper, mit welchem seine Seele verbunden ist, von den Begierden, die in derselben gegründet sind, und derselben Stärke, welche die Vernunft in ihrer Thätigkeit hemmt [369]).

So sehr auf diese Art alle Schuld des Bösen von Gott abgewälzet wird, weil es in der Materie seinen Grund hat, deren Wesen sich nicht ändern läßt, eben so sehr wird aber auch auf der andern Seite die unendliche Macht Gottes eingeschränkt. Diese Theodicee kann daher die Vernunft nicht befriedigen, weil sie einen Theil der Realitäten Gottes um der andern willen aufopfert. Sie streitet nicht allein mit der unendlichen Macht, sondern auch der Weisheit des Weltbildners, der die widerspenstige Kraft der Materie kennen, und ihre Wirkung berechnen mußte, um ihre Folgen zu vereiteln. Die anthropopathischen Vorstellungen, welche Plato in dieser Materie häuft, wollen wir nicht in Anschlag bringen; aber das verdient eine Rüge, daß er dem obigen Grundsatze nicht einmal treu bleibt, da er den menschlichen Körper, so wie die übrigen Thiere nicht von Gott, sondern von den Untergöttern (den Planeten) bilden läßt, aus dem Grunde, weil, wenn sie Gott selbst gebildet hätte, sie Gott gleich geworden wären [370]). Und doch wollte Gott so viel als möglich sich alles ähnlich machen.

In

θεντος, παντα καλα κεκτηται· παρα δε της εμπροσθεν ἑξεως ὁσα χαλεπα και ἀδικα εν οὐρανῳ γιγνεται, ταυτα ἐξ ἐκεινης αυτος τε ἐχει και τοις ζωοις εναπεργαζεται S. 38. 30.

369) Timaeus S. 327, 331. και διὰ παντα ταυτα τα παθη νυν κατ' αρχας ανους ψυχη γιγνεται το πρωτον, ὁταν σωματι ενὁεθη θνητῳ.

370) Timaeus S. 325.

In Ansehung des moralischen Bösen sucht Plato die Gottheit theils durch die Freiheit des Willens, theils dadurch zu rechtfertigen, daß Gott durch seine Weltregierung alles so lenkt, daß die Tugend zuletzt siege, und das Laster unterliege. Die Freiheit ist dem Menschen durch die Vernunft verliehen; er kann Gutes und Böses unterscheiden und wählen, die Tugend achten und verachten, und sich so seinen sittlichen Charakter selbst schaffen. Der Mensch ist also Urheber des Bösen. Denn jemehr er die Tugend achtet, desto tugendhafter wird er [371]). Nur streitet dagegen, was Plato sonst behauptete, daß kein Mensch mit freiem Willen das Böse thue und wähle, wodurch die Schuld zuletzt wieder von dem Menschen abgewälzt wird [372]). Ungeachtet wir wohl nicht alle Philosopheme des Plato über das Böse kennen, so zeigt sich doch schon in diesen Bruchstücken, daß dieser Gegenstand eben so widerspenstig war, als die rohe Materie, und daß es ihm zum Theil noch an den richtigen Begriffen über das sittliche Vermögen des Menschen fehlte, um den richtigen Gesichtspunkt zu treffen.

V.

Psychologie.

Um keinen Theil der Philosophie hat sich Plato verdienter gemacht, als um die Psychologie. Der Delphische Ausspruch γνωθι σαυτον, dessen Wichtigkeit für das prakti-

371) de Republica X. S. 330. de Legibus X. S. 106.

372) Gorgias S. 48. Meno S. 342-344. Sympolium S. 234.

tische Leben Sokrates so richtig eingesehen hatte, wurde von dem Plato mit Recht als eine unentbehrliche Bedingung alles Philosophirens betrachtet. Daher ist durch seinen Beobachtungsgeist und Scharfsinn das erste Licht über die Natur des menschlichen Gemüths, über die Verschiedenheit und den Zusammenhang der Vermögen desselben verbreitet, und der erste Grund zu einer Theorie des Vorstellens, Begehrens und des Gefühlvermögens, und zur rationalen Psychologie gelegt worden. Platos Verdienst ist darin um so größer, je weniger darin ihm die vorhergehenden Denker vorgearbeitet hatten.

Es ist aber ein merkwürdiger Unterschied zwischen der empirischen und rationalen Psychologie, insofern sie Plato bearbeitet hat. Keine ist zwar ein vollständiges Ganzes; aber die erste enthält doch scharfsinnige und wahre Bemerkungen, welche zu Resultaten führen; die zweite aber ist ein Gewebe von unhaltbaren, zum Theil selbst unverträglichen Sätzen, die am Ende uns in der Erkenntniß der eigentlichen Natur der Seele um keinen Schritt weiter bringen.

Wir werden, um eine Uebersicht dessen, was Plato darin geleistet hat, zu geben, zuerst seine Reflexionen über die Vermögen und Wirkungen der Seele, dann seinen Begriff von der Seele, und endlich seine Untersuchungen über die Natur, vorzüglich über die Unsterblichkeit darstellen.

Der Begriff der Seele, daß sie eine Kraft sey, die mit Spontaneität wirkt (αὐτο κινουν) liegt auch dem Begriff der menschlichen Seele zum Grunde. Dieser Begriff wird durch den einer vorstellenden Kraft näher bestimmt. Unter Seele versteht Plato die Kraft, welche sich durch Wollen, Ueberlegen, Denken, Urtheilen, Lust und Unlust, Hofnung und Furcht, Haß und Liebe, und andere dergleichen Veränderungen, welche wir durch den innern

Sinn

Sinn erfahren, äußert [373]). Es konnte aber der Aufmerksamkeit eines Beobachters nicht entgehen, daß nicht alle diese Veränderungen in der Seele allein gegründet sind, sondern, daß sie zum Theil durch die Verbindung mit einem organischen Körper veranlaßt, bestimmt und modificiret werden. Und dieses gab dem Plato Veranlasung zu der Unterscheidung einer unsterblichen, und sterblichen, einer vernünftigen und vernunftlosen Seele [374]). Weil die Seele mit einem Körper verbunden ist, so stehen beide in Wechselwirkung. Die Seele bestimmt den Körper, sie wird aber auch wieder durch denselben bestimmt. Alle Veränderungen der einen und der andern Art fliessen aber in ein Bewußtseyn zusammen, und sie werden daher alle auf ein und dasselbe Subject bezogen. Daher kommt es, daß Plato sie bald als Bestimmungen eines und desselben Subjects, der Seele, bald als Wirkungen besonderer Kräfte betrachtet, die zur Organisation gehö-

373) de Legib. X. S. 91. αγει μεν δη ψυχη παντα τα κατ' ουρανον και γην και θαλατταν, ταις αυτης κινησεσιν, αις ονοματα εστι, βουλεσθαι, σκοπεισθαι, επιμελεισθαι, βουλευεσθαι, δοξαζειν ορθως, ευψευσμενως, χαιρουσαν, λυπουμενην, θαρρουσαν, φοβουμενην, μισουσαν, στεργουσαν.

374) de Republica IV. S. 349. S. 367. ως εν αυτω τω ανθρωπω περι την ψυχην το μεν βελτιον ειναι, το δε χειρον. IX. S. 278. δουλον αυτον φαμεν ειναι δειν εκεινου του βελτιστου και εχοντος εν αυτω το θειον αρχον. S. 239. 276. de Legib. I. S. 44, 45. Timaeus S. 326. 386, 393. Aristoteles Ethicor. magnor. I. c. 1. μετα ταυτα δε Πλατων διειλετο την ψυχην εις τε το λογον εχον, και εις το αλογον διξως.

hören. In der ersten Rücksicht unterscheidet er in der Seele das Bessere und Schlechtere, das Göttliche und Menschliche, und das Thierische. Das Erste begreift alle Thätigkeiten mit ihren Folgen, wo sich die Seele als bloße Intelligenz, als Vernunft in theoretischer und praktischer Rücksicht, als ein, unabhängig vom Körper, denkendes und handelndes Wesen äußert. Es begreift sich von selbst, wie leicht sich von dieser Seite eine Aehnlichkeit und Verwandschaft zwischen der menschlichen Seele und der Gottheit mußte denken lassen. Das Schlechtere sind die Empfindungen, Begierden und Gefühle, welche sich auf Organisation gründen, z. B. der Hang nach sinnlichem Genusse, der Trieb nach Erhaltung und Ernährung des Körpers, der Geschlechtstrieb, (επιθυμητικον) die Gefühle, die sich auf Stärke, Gesundheit, Ehre, Vorzug, beziehen. (θυμικον, θυμοειδες μερος ψυχης, θυμος). Diesen letzten Gefühlen räumt Plato mit Recht einen großen Vorzug vor den bloß thierischen Begierden ein, weil sie die bessern Entschlüsse der Vernunft oft unterstützen, weil selbst das Wohlgefallen und Mißfallen, das Billigen und Mißbilligen der Vernunft mit gewissen Veränderungen in der Herzgegend, mit gewissen Aufwallungen und Bewegungen des Blutes verbunden ist. Daher begreift er eben diese Gefühle mit diesen begleitenden Veränderungen, unter dem Ausdruck, θυμος, welchem vielleicht in unserer Sprache das Wort, Herz, am besten entspricht [375]). Man begreift daher sowohl, warum er diesen Gefühlen in der Brust und jenen Begierden in dem Unterleibe ihren Sitz anweist, als auch, daß er nicht etwa eine eigne Substanz darunter, sondern nur gewisse in dem Bau des Körpers, in der Organisation gegründete Trie-

375) de Republica IX. S. 239, 240, 257, 258. IV. S. 360-370. Timaeus S. 386. 388.

Triebe und Kräfte verstanden hat, die er blos deswegen mit dem Wort Seele bezeichnet, weil sie theils einen andern Charakter haben, als die bloß physischen, und weil sie auf das vorstellende Wesen Einfluß haben, gewisse Veränderungen hervorbringen, und Thätigkeiten veranlassen. Aus eben dem Grunde nennt er die Geschlechtstheile ein ζωον und ζωον επιθυμητικον, ohne deswegen eine eigne Seelensubstanz für diese Phänomene anzunehmen [376]).

Man darf also unter dem επιθυμητικον und θυμος nicht etwa das Begehrungs- und Gefühlvermögen verstehen, sondern wirkliche Begehrungen und Gefühle, welche ohne die Organisation nicht vorhanden seyn würden. Insofern begreift es Plato unter dem Namen der sterblichen Seele zusammen, er nennt es auch das Thierische in der Seele (θηριωδες, ζωογενες) [377]), weil es der Mensch mit jedem Thiere gemein hat. Die vernünftige Seele ist von Gott gebildet, die unvernünftige von den Untergöttern, das heißt, sie ist mit dem menschlichen Körper auf den Himmelskörpern entstanden. Die erste hat ihren Sitz im Kopfe, die zweite in der Brusthöhle und dem Unterleibe.

Diese Eintheilung ist übrigens von Wichtigkeit für seine praktische Philosophie; wir können sie hier aber bei der Uebersicht seiner Psychologie übergehn, und uns blos an die Betrachtung der verschiedenen Vermögen halten, womit sich leicht die Unterscheidung des Bessern und Schlechtern, oder dessen, was in der Seele allein, und was zugleich mit in der Organisation gegründet ist, worauf jene Eintheilung zurückkommt, verbinden läßt.

Das Wichtigste, was Plato für die empirische Psychologie leistete, ist die Unterscheidung dreier besondern Aeuß-

376) Timäus S. 433, 434.

377) de Republica IX. S. 276. Politicus S. 114.

Aeußerungen, die, weil sie einander entgegengesetzt sind, nicht aus einem und demselben Vermögen erklärt werden können; diese sind das Vorstellen und Erkennen, das Wollen und Begehren, und das Gefühl. Denn oft will man bei einer starken Begierde dennoch nicht die Befriedigung derselben, weil etwas in der Seele ist, welches sich dem Begehren widersetzt. Das Begehren ist eine Aeußerung des Begehrungsvermögens, das Verbieten und Widersetzen entspringt aus Gründen und Schlüssen der Vernunft [378]). Nicht weniger finden wir gewisse Gefühle im Streit mit den Begierden; wie z. B. wenn man vor einem Gerichtsplatz vorbeigehet, und von der Neugierde, die Leichname zu sehen, angetrieben, von Ekel und Abscheu zurück gehalten wird. Wenn einer beleidiget worden, so pocht und tobt es in seiner Brust, vor Unwillen und Rache, er erträgt alles Ungemach, bis er sich Genugthuung verschaft, oder von dem Beleidiger erhalten hat. Ist er sich aber bewußt, daß er Unrecht gethan, so regt sich keines von allen diesen Gefühlen; er erträgt vielmehr geduldig alles Ungemach von dem, den

378) de Republica IV. S. 367. τι ουν φαιη τις αυ τουτων περι; ουκ ενειναι μεν εν τη ψυχη αυτων το κελευον, ενειναι δε το κωλυον πιειν, αλλο ον και κρατουν του κελευοντος; αρ' ουν ου το μεν κωλυον τα τοιαυτα εγγινεται, οταν εγγενηται, εκ λογισμου; τα δε αγοντα και ελκοντα δια παθηματων τε και νοσηματων παραγιγνεται — ου δη αλογως αξιωσομεν αυτα διττα τε και ετερα αλληλων ειναι· το μεν ω λογιζεται, λογιστικον προσαγορευοντες της ψυχης· το δε ω ερα τε και πεινη και διψη, και περι τας αλλας επιθυμιας επτηται, αλογιστον τε και επιθυμητικον, πληρωσεων τινων και ηδονων εταιρον.

er beleidiget hat. Diese Gefühle streiten also gegen die Begierden, oft für die besseren Ueberzeugungen der Vernunft, und weil sie sich schon in der Kindheit äußern, wo noch keine vernünftige Ueberlegung statt findet, so weisen sie auf ein besonderes Vermögen hin, welches sowohl von der Vernunft als dem Begehrungsvermögen verschieden ist [379]).

„Jedes von diesem Vermögen hat sein besonderes Princip, seine besondern Triebe und Gefühle [380]).

Wir haben schon oben von dem Vorstellungsvermögen gehandelt; wir können uns daher hier kurz fassen. Es bestehet aus Sinnlichkeit und Vernunft im weitern Sinne, oder aus der Empfänglichkeit, durch äußere Eindrücke zu Vorstellungen zu gelangen, und aus der Fähigkeit des vorstellenden Subjects, aus sich selbst Vorstellungen zu erzeugen. Sinnlichkeit ist nichts anders als das Vermögen verändert zu werden; die Vernunft aber das selbstthätige Vermögen, Vorstellungen hervorzubringen, und zu verbinden. Der Charakter des Letztern ist, Einheit und Einförmigkeit, des ersten, immer anders afficirt zu werden. Hieraus

379) de Republica IV. S. 368-370. ουκουν και αλλοθι πολλαχου αισθανομεθα, όταν βιαζωνται τινα παρα τον λογισμον επιθυμιαι, λοιδορουντα τε αυτον και θυμουμενον τω βιαζομενω εν αυτω; και ώσπερ δυοιν ςασιαζοντοιν ξυμμαχον τω λογω γιγνομενον τον θυμον του τοιουτου; ταις δ' επιθυμιαις αυτου, κοινωνησαντα άιρουντος λογου, μηδεν αντιπραττειν;

380) de Republica IX. S. 257. τριων οντων τριτται και ήδοναι μοι φαινονται, ένος έκαςου μια ιδια· επιθυμιαι τε ώσαυτως και αρχαι.

Ancient Egypt. By Flinders Petrie. Pp. 256. London: Methuen & Co., 1914. 2s. 6d. net.

Professor Petrie's new book is a welcome addition to the series of which it forms part. It is a popular account of the history of Egypt from the earliest times to the Persian conquest, and is illustrated by a number of excellent photographs. The author's style is clear and vigorous, and he has succeeded in making the subject interesting to the general reader. The book is well printed and bound, and is a credit to the publishers.

Egypt and Babylon. By Sayce. Pp. 256. London: Methuen & Co., 1914. 2s. 6d. net.

Professor Sayce's book is a popular account of the history of Egypt and Babylon from the earliest times to the Persian conquest. It is illustrated by a number of photographs and maps. The author's style is clear and vigorous, and he has succeeded in making the subject interesting to the general reader. The book is well printed and bound, and is a credit to the publishers.

Egypt and Babylon. By Sayce. Pp. 256. London: Methuen & Co., 1914. 2s. 6d. net.

Professor Sayce's book is a popular account of the history of Egypt and Babylon from the earliest times to the Persian conquest. It is illustrated by a number of photographs and maps. The author's style is clear and vigorous, and he has succeeded in making the subject interesting to the general reader. The book is well printed and bound, and is a credit to the publishers.

Da jedes Vermögen seinen eignen Trieb hat, so nimmt Plato auch einen Trieb nach Vorstellungen an, theils nach sinnlichen, (φιλοδοξια) theils zum Denken und reinem Erkennen (φιλοσοφια) [384]).

Lust und Unlust (denn für die Gattung, Gefühle, findet sich noch kein besonderer Ausdruck beim Plato) sind Veränderungen des Gemüths (γενεσις, κινησις), bei denen es sich leidend verhält [385]). Von beiden ist noch der Zustand verschieden, wo man weder Lust noch Unlust empfindet (το μητε χαιρειν μητε λυπεισθαι); denn hier ist die Seele gar nicht afficirt; er scheint aber Unlust, wenn er auf das Gefühl der Lust, und Lust, wenn er auf das Gefühl der Unlust folgt [386]). Wie bei Vorstellungen, wird auch hier das Gefühl, das Object und Subject unterschieden [387]).

Die Gefühle gehören zu den Dingen, denen an sich kein Grad zukommt (απειρον); das ist, es läßt sich kein Grad denken, über oder unter welchen ein Gefühl nicht könnte erhöhet oder erniedriget werden [388]).

Die

384) de Republica IX. S. 257. 258. V. S. 66. 56. 57.

385) Philebus S. 294, 296. de Republ. IX. S. 264.

386) de Republica IX. S. 264. το γε ηδυ εν ψυχη γιγνομενον και το λυπηρον κινησις τις αμφοτερω εξον — το δε μητε λυπηρον, μητε ηδυ — ησυχια μεντοι και εν μεσω τουτοιν εφανη αρτι.

387) Philebus S. 261.

388) Philebus S. 242. ηδονη και λυπη περας εχετον; η των το μαλλον τε και ηττον δεχομενων εξιν; ναι, το μαλλον.

Die Ursachen der Gefühle sind theils in dem Körper, theils in der Seele. Jede Veränderung in empfindbaren Theilen des Körpers, (d. i. solchen, welche der Eindrücke leicht empfänglich sind, und sie bis dahin fortpflanzen, wo sie zum Bewußtseyn der Seele gelangen) kann zum Gefühl werden, wenn die Bewegung nicht zu schwach ist, oder zu oft wiederholt wird, daß sie zur Gewohnheit, und daher nicht mehr empfunden wird, wie dies der Fall bey dem Sehen ist, woraus die klarsten Anschauungen aber ohne Gefühl entspringen. Ist die Bewegung widernatürlich, stört sie die Einheit und Harmonie des Körpers, so entsteht ein unangenehmes; ein angenehmes Gefühl aber, wenn sie der Natur angemessen ist, oder die Harmonie durch sie wieder hergestellt wird. Durst und Hunger sind Störungen der Harmonie des Leibes, denn es fehlt etwas; Essen und Trinken ersetzt das Mangelnde wieder; jenes sind unangenehme, dieses angenehme Gefühle. Wenn die Ausleerung und Absonderung nach und nach in kleiner Quantität, die Ergänzung aber auf einmal und in großer Quantität erfolgt, so entsteht ein angenehmes, aber kein unangenehmes Gefühl, weil die Ausleerung ohne Bewußtseyn geschah. Das Gegentheil erfolgt, wenn ein Theil auf einmal aus seinem natürlichen Zustande gesetzt, aber nur nach und nach wieder hergestellt wird, z. B. bei verletzten Theilen, die nach und nach heilen [389]).

Jede Befriedigung eines Triebes, oder einer Begierde gewähret Lust, so wie die Nichtbefriedigung Unlust. Daher

389) Philebus S. 250. της μεν αρμονιας λυομενης ημιν εν τοις ζωοις, αμα λυσιν της Φυσεως και γενεσιν αλγηδονων εν τω τοτε γιγνεσθαι χρονω — παλιν δε αρμοττομενης τε και εις την αυτης Φυσιν αποιουσης, ηδονην γιγνεσθαι λεκτεον. S. 251. Timaeus S. 376, 377.

her ist mit jeder Thätigkeit der Seele, mit dem Vorstellen, Denken, dem bestimmenden Einfluß der Vernunft auf das Handeln, Vergnügen verbunden. Auch auf einzelne Vorstellungen und Urtheile folgt bald Vergnügen, bald Mißvergnügen [390]). Auch kann sich die Seele die Befriedigung eines Bedürfnisses als möglich oder unmöglich vorstellen, woraus ein Vorgefühl der Lust und Unlust (προχαιρειν, προλυπεισθαι) entspringt [391]).

Die Gefühle sind also in Ansehung ihres Ursprungs körperliche oder geistige. Zu den geistigen gehören die Anticipationen der Lust und Unlust, die moralischen, und die das Vorstellen und Denken begleitenden. Die körperlichen entspringen aus der Befriedigung thierischer Begierden (επιθυμητικον) oder es sind die Gefühle der Stärke, des Muthes, des Stolzes und Ehrgeizes (θυμοειδες). Die angenehmen Gefühle dieser Art, sind meistentheils von der Beschaffenheit, daß sie erst auf vorhergehende unangenehme folgen [392]).

Die Gefühle sind theils wahr, theils falsch, wenn nehmlich die Vorstellungen, auf welche sie folgen, wirkliche oder nicht wirkliche Objekte sind. Man kann Lust über etwas empfinden, was nicht war, nicht ist, und

390) de Republ. VIII. S. 219. IX. S. 257. 259. Philebus S. 211. ἡδεσθαι δε και τον σωφρονουντα, αυτῳ τῳ σοφρονειν — ἡδεσθαι δ' αυ και τον φρονουντα αυτῳ τῳ φρονειν.

391) Philebus S. 251, 266. de Republ. IX. S. 265. συκουν και αἱ περι μελλοντων τουτων εκ προσδοκιας γιγνομεναι προαισθησεις [προησθησεις] τε και προλυπησεις κατα ταυτα εχουσι.

392) Philebus S. 211, 277, 315. de Republ. IX. S. 265. 268-270.

und nicht seyn wird, wenn sich z. B. Jemand einbildet, er besitze einen großen Schatz, und sich deshalb eine große Glückseeligkeit träumet. Dann ist das Gefühl falsch, grundlos. Auch selbst wahre Gefühle können auf gewisse Weise verfälscht werden, wenn man die angenehmen mit den unangenehmen, und diese mit jenen zusammenstellt und vergleicht. Das Vergnügen scheint alsdann im Gegensatz des Mißvergnügens, und dieses im Gegensatz des Vergnügens größer zu seyn, als es wirklich ist. Eine ähnliche Täuschung entsteht, wenn man aus dem Zustande der Lust oder Unlust in den Zustand der Gleichgültigkeit übergehet. Diese Unterscheidung betrift aber das Object, nicht das Gefühl selbst; denn auch ein falsches Gefühl ist noch immer Gefühl, bei dem man so viel empfinden kann, als bei einem wahren [393]).

Die Gefühle sind entweder rein, wenn die Lust nicht mit Unlust, und diese nicht mit jener versetzt ist, oder gemischt, wenn beide so genau mit einander verwebt sind, daß sie nur in Gedanken getrennt werden können, z. B. das Jucken, der Kitzel. In dieser Mischung sind die entgegengesetzten Gefühle einander entweder gleich oder ungleich, z. B. in dem Jucken ist mehr unangeneh-

393) Philebus S. 260-267. S. 268. ὡς ἡν μεν χαιρειν ουτως αει τῳ το παραπαν ὁπως δυν και εικη χαιροντι, μη μεντοι επι τοις ουσι, μηδ' επι τοις γεγονοσιν ενιοτε, πολλακις δε, και ισως πλειξακις, επι τοις μηδε μελλουσιν ποτε γενησεσθαι. S. 269-272. S. 271. νυν δε γε αὐται (λυπαι, ἡδοναι) διὰ το πορρωθεν τε και εγγυθεν, ἑκαστοτε μεταβαλλομεναι θεωρεισθαι, και ἁμα τιθεμεναι παρ' αλληλας, ἀι μεν ἡδοναι παρα το λυπηρον μειζους φαινονται και σφοδροτεραι, λυπαι δ' αυ δια το παρ' ἡδονας, τ' ουναντιον εκειναις, de Republ. IX. S. 265, 266.

mes als angenehmes, in dem Kitzel hingegen mehr angenehmes als unangenehmes Gefühl. So wie nun die Lust oder Unlust überwiegend ist, wird das gemischte Gefühl Lust oder Unlust genennt [394]).

Die gemischten Gefühle bestehen entweder aus blos körperlichen, oder blos geistigen, oder aus körperlichen und geistigen zugleich. Ein Beispiel von der ersten Art ist, wenn jemand friert, und sich zugleich wärmt, oder erhitzt ist, und sich abkühlet; beide Gefühle sind zugleich vorhanden, er sucht aber des einen sich zu versichern, und des andern los zu werden [395]) Die geistigen gemischten Gefühle sind sehr zahlreich. Zorn, Furcht, Sehnsucht, Liebe, Eifersucht, Neid und dergleichen gehören dahin. Man weint in Trauerspielen und empfindet dabei Wonne; das Lachen in Lustspielen ist ebenfalls gemischter Art. Hieher gehört die Lust, welche uns die Unvollkommenheiten Anderer erwecken (φθόνος). Wir lachen über den Selbstdünkel und die Eigenliebe der Menschen, wenn sie sich mehr Vollkommenheiten zutrauen, als sie wirklich besitzen, oder wenn sie sich über andere erheben, sobald diese Fehler von der Art sind, daß sie für uns und andere keine schädlichen Folgen haben. Jede Unvollkommenheit aber erweckt an und für sich Mißfallen; wenn wir also über dieselben lachen, so ist es eine Art von gemischtem Gefühl, desgleichen in dem Theater und dem großen Drama des menschlichen Lebens sehr häufig vorkommt [396]). — Der dritte Fall findet bei dem Begehren statt, wenn in dem Körper ein Bedürfniß ist, welches Unlust erregt, und die Seele nach Befriedigung desselben

394) Philebus S. 281.

395) Philebus S. 280.

396) Philebus S. 283, 284-288.

selben strebt. Insofern sich die Seele die Befriedigung des Bedürfnisses als möglich oder unmöglich vorstellt, entsteht ein Vorgefühl der Lust oder Unlust, und auf diese Art kann ein angenehmes und unangenehmes Gefühl, oder eine gedoppelte Unlust, davon eine in dem Körper, und eine in der Seele gegründet ist, in ein Gefühl zusammenschmelzen [397]).

Es giebt aber auch reine Gefühle. Reine angenehme Gefühle finden statt, a) wenn auf ein Bedürfniß, das man nicht empfunden hat, Befriedigung folgt [398]). b) Bei Anschauung schöner Gestalten, Töne und Farben. Diese Objecte sind nicht etwa wegen eines Verhältnisses zu andern Dingen, sondern an und für sich schön, und gewähren ein eignes reines Vergnügen, welches von ganz anderer Art ist, als das durch Veränderungen des Körpers entstandene [399]). Hieher kann man auch die angenehmen Gerüche rechnen; denn ob sie gleich den vorigen an Würde nicht gleich kommen, so geben sie doch ein reines Gefühl, mit welchem nichts Unangenehmes verbunden ist [400]). c) Beim Vorstellen und Denken. Denn jede der Natur angemessene Befriedigung eines Triebes ist mit einem angenehmen Gefühl begleitet, welches bei dem Denken

397) Philebus S. 282, 259.

398 Philebus S. 290. και όσα τας ενθειας αναισθητους εχοντα και αλυπους, τας πληρασεις αισθητας και ηδειας καθαρας λυπων παραδιδωσι

399) Philebus S. 290, 291. ταυτα γαρ ουκ ειναι προς τι καλα λεγω, καθαπερ αλλα, αλλ' αει καλα καθ' αυτα πεφυκεναι, και τινας ηδονας οικειας εχειν, ουδεν ταις των κινησεων προσφερεις.

400) Philebus S. 291.

ken um so reeller seyn muß, als die körperliche Lust, je mehr die Seele vor dem Körper den Vorzug behauptet, und ihre Thätigkeiten, als eines Dinges an sich, mehr Realität besitzen. Daß dieses geistige Vergnügen aber von reiner Art ist, erhellet daraus, daß diese Thätigkeiten keine Bedürfnisse, zum wenigsten nicht von der schmerzhaften Art, wie die des Körpers sind, voraussetzen. Auch der Verlust der Vorstellungen durch das Vergessen ist mit keinem unangenehmen Gefühl verknüpft. Es ist zwar zuweilen unangenehm, wenn man sie vermißt; aber dieses unangenehme Gefühl haftet nicht an dem Vergessen selbst, sondern entspringt aus der Reflexion in Beziehung auf den Gebrauch [401]). Da es reine angenehme Gefühle giebt, so ist die Behauptung derjenigen falsch, welche meynen, es gebe kein eigentliches Vergnügen, sondern das Aufhören des Schmerzes werde dafür angesehen [402]).

Die Gefühle sind endlich dem Grade nach stark oder schwach. Starke Gefühle sind diejenigen, welche auf starke Begierden folgen, z. B. die aus Befriedigung thierischer Bedürfnisse entspringenden, welche ihren höchsten Grad in gewissen krankhaften und unvollkommenen Zuständen der Seele und des Körpers erlangen, z. B. in Fiebern, bei einem unmäßigen Hange zur Wollust. Denn sittliche Menschen beherrschen, mäßigen und beschränken ihre Begierden, die Sklaven der Sinnlichkeit lassen ihnen vollen Spielraum. Die starken Gefühle sind daher grenzenlos, unmäßig, sie stehen nicht unter dem Einflusse einer bestimmenden Ursache, (der Vernunft); sie gehören daher mit der rohen, ungebildeten Materie, in eine Klasse.

401) Philebus S. 291, 292. de Republ. IX. S. 267, 268.

402) Philebus S. 274-276. de Republ. IX. S. 263. seq.

Klasse. Von dieser Art sind auch größtentheils die gemischten Gefühle, z. B. die mit dem Jucken und Kitzel verbundenen [403]).

Haben die starken oder die reinen angenehmen Gefühle mehr Anspruch auf Wahrheit? So wie bei den Farben ein wenig Weiß, ohne allen Zusatz anderer Farben, mehr weiß ist, als die größte Quantität desselben, wenn sie mit andern Farben vermischt ist; so ist auch ein reines Vergnügen, obgleich von einem geringern Grade, doch ein wahreres Vergnügen, als ein starkes, das mit einem hohen Grad von Unlust versetzt ist [404]).

Welche Gefühle verdienen den Vorzug? Diejenigen Menschen, welche bloß nach sinnlichem Genuß und Erwerb trachten, bleiben auf der untersten Stufe der Menschheit stehen; ihre Blicke sind gleich den Thieren auf die Erde geheftet; Essen und Trinken und Geschlechtslust füllen ihr ganzes Leben aus. Diese Menschen ahnen nicht die Würde ihrer unsterblichen Seele, und empfinden nie ein reines und dauerhaftes Vergnügen. Ihre angenehmen Gefühle sind nur Schattenbilder, Vergnügen mit Schmerzen gepaaret. Nicht anders ist es bei denen Menschen, deren einziges Streben auf die Befriedigung ihres Ehrgeizes, ihrer Herrschsucht und Rachbegierde eingeschränkt ist. Nur da, wo die Vernunft in ihrer Würde erkannt ist, wo sie die Regierung führt, und alle Kräfte ihrer Leitung folgen, wo wahres Interesse für Wahrheit und Recht herrscht, da ist nur wahres, reines, dauerhaftes Vergnügen zu finden, eine vollkommene Harmonie aller Empfindungen und Gefühle, so wie Zusammenstimmung aller Seelenkräfte. Denn mit der Thätigkeit der Ver-

403) Philebus S. 277-280, 292.

404) Philebus S. 293, 294.

Vernunft lassen sich nicht alle angenehme Gefühle vereinigen, sondern nur die nothwendigen und reinen, welche mit Gesundheit des Körpers, und jeder Vollkommenheit der Seele bestehen [405]).

Begehren (επιθυμειν, θελειν, βουλεσθαι) heißt so viel, als, nach einem Gegenstande hinstreben, oder dem Gegenstand sich nähern, oder sich selbst zusagen und erlauben, daß etwas geschehe, etwas befriediget werde; verabscheuen ist so viel, als sich etwas versagen, einen Gegenstand zurückstossen. Diese Handlungen der Seele haben also Aehnlichkeit mit dem Bejahen und Verneinen im Urtheilen [406]). Das Vermögen, wodurch wir be-

405) de Republ. IX. S. 267-270. Phileb. S. 315. αλλας τε ηδονας αληθεις και καθαρας, ας ειπες σχεδον, οικειας ημιν νομιζε, και προς ταυτας τας μεθ' υγειας και του σωφρονειν και δη και ξυμπασης αρετης, οσοσαι καλαπερ θεου σπαδοι γιγνομεναι, αυτη ξυνακολουθουσι παντη ταυτας μιγνυντας [παντη, ταυτας μιγνυε τας] δ' αει μετ' αφροσυνης και της αλλης κακιας επομενας, πολλη πυ αλογια τω νω μιγνυναι τον βουλομενον ότι καλλιστην ιδειτα και ασασιαστατην μιξιν και κρασιν, μαθειν εν ταυτη πειρασθαι, τι ποτε εν τε ανθρωπω και τω παντι πεφυκεν αγαθον.

406) de Republ. IV. S. 362. αει την του επιθυμουντος ψυχην ουχι η τοι εφιεσθαι φησεις εκεινου, ου αν επιθυμη, η προσαγεσθαι τουτο, ο αν βουληται οι γενεσθαι; η αυ καθοσον εθελει τι οι πορισθηναι, επινευειν τουτο προς αυτην, ωσπερ τινος ερω-

begehren oder verabscheuen, ist das Begehrungsvermögen (επιθυμητικον, επιθυμια, ερως, βουλησις) worunter Plato zuweilen das Wollen und Begehren, das sinnliche und vernünftige zusammenfaßt, ob er sie gleich auch zuweilen wieder unterscheidet [407]).

Jedes Begehren ist auf einen Gegenstand gerichtet. Niemand begehret aber etwas, was er schon ist, oder hat. Das Begehren gehet also auf das, was nicht gegenwärtig oder vorhanden ist, auf das, was fehlt, und es setzt also einen Mangel, ein Bedürfniß (κενωσις) voraus, dessen Erfüllung oder Befriedigung (πληρωσις) das Object des Begehrens ist. Den Besitz des Guten sich zu verschaffen, zu sichern und dauerhaft zu machen, das Böse zu entfernen, ist das allgemeine Object und Gesetz alles Begehrens. Kein Mensch ist mit Willen unvollkommen, keiner wünscht das Böse oder Unvollkommene, sondern das Gute, um durch dessen Besitz glückselig zu werden [408]).

Dieser Gegenstand ist aber theils das Angenehme, Sinnengenuß, oder das eigentlich Gute, wie es von der Vernunft erkannt wird. Jenes ist das sinnliche

Beg-

ερωντος επορεγομενην αυτου της γενεσεως. — τι δε, το αβουλειν, και μη εθελειν, μηδ' επιθυμειν, ουκ εις το απωθειν και απελαυνειν απ' αυτης.

407) de Republica IV. S. 362. Symposium S. 235.

408) Symposium S. 224, 225. Philebus S. 256, 257. Meno S. 342, 343. Protagoras S. 186. Hipparchus S. 259, 260. Sympos. S. 234.

Begehren (επιθυμια), dieses das vernünftige Wollen (βουλησις) [409]).

Das sinnliche Begehren gehet auf sinnliche Lust; es ist uns gegeben, angeboren, also instinktartig. Es ist nehmlich in der sterblichen Seele, (in dem θυμοειδες und επιθυμητικον) gegründet, und begreift sowohl die Begierden nach Erhaltung des thierischen Lebens und nach Fortpflanzung des Geschlechts, als das Streben nach Ehre, Ruhm, Herrschaft. Die Begierden der ersten Art sind theils zur Erhaltung des Körpers unentbehrlich, und können daher weder abgewiesen, noch ausgerottet werden, theils aber überschreiten sie diesen Zweck, und können insofern eingeschränkt werden. Die ersten sind nothwendige, unwiderstehliche (αναγκαιαι), die letzten entbehrliche Begierden (μη αναγκαιαι) [410]). Diese Begierden entstehen auf diese Art: das Bedürfniß ist in dem Körper, die Begierde gehet auf die Befriedigung, das Gegentheil des Bedürfnisses. Das Mittel der Befriedigung bestimmt die Seele, nicht der Körper. Die Seele ist also eigentlich der letzte Grund des Begehrens, zu welchem der Körper nur die Veranlassung giebt, und dadurch ist sie das Princip des Lebens. So richtig dieses an sich ist, so setzt doch Plato noch etwas zur weitern Erklärung hinzu, welches eigentlich keine Erklärung ist. Die Seele, sagt er, bestimmt das Mittel zur Befriedigung, vermittelst der Erinnes

409) Definition. S. 293. Charmides S. 137. αλλ' επιθυμια τις σοι δοκει ειναι, ητις ηδονης μεν ουδεμιας εξιν επιθυμια — ουδε μην βουλησις, ἡ μεν αγαθον μεν ουδεν βουλεται — Phaedrus S. 301.

410) Phaedrus S. 301. de Republica VIII. S. 213, 214. IX. S. 257, 258. de Legib. V. S. 215.

Innerung an den ehemaligen Genuß. Allein, wie läßt ſich das erſte Begehren erklären? Anſtatt die Möglichkeit des Begehrens zu erklären, ſchiebt er die Frage nach derſelben nur etwas weiter zurück [411]).

Das vernünftige Begehren iſt das durch die Vernunft beſtimmte Begehren, oder das Streben nach dem von der Vernunft erkannten Guten [412]). Als vernünftige Weſen unterſcheiden die Menſchen den Zweck von den Mitteln, und ſie wollen dieſe um des Zwecks willen. Den letzten Zweck, um deſſen willen alles übrige gewollt, auf den alles bezogen, und dem alles untergeordnet wird, erkennt die Vernunft; und dieſes iſt das letzte abſolute Gute [413]). Alle Gegenſtände, welche die Menſchen begehren, ſind zwar inſofern gut, als ſie begehret werden; aber ſie können ſowohl ſcheinbar als wirklich gut ſeyn. Es iſt nehmlich ein wichtiger Unterſchied zu bemerken. Ein Gegenſtand iſt entweder deswegen gut, weil er begehret wird, weil er annehmlich iſt, oder er wird begehret, weil er gut iſt; mit andern Worten, der Grund, daß er begehret wird, liegt entweder in dem Gegenſtande, oder in dem Begehrenden, (er iſt objectiv oder ſubjectiv gut). So iſt Heiligkeit, Gerechtigkeit an ſich ein Gegenſtand des Begehrens; andere Dinge nur deswegen, weil ſie begehret werden. Das Gute der

ers

411) Philebus S. 257, 258. *την ψυχην αρα της πληρωσεως εφαπτεσθαι λοιπον μνημη.*

412) Definition. S. 293. *βουλησις, εφεσις μετα λογου ορθου· ορεξις ευλογος· ορεξις μετα λογου κατα φυσιν.*

413) Gorgias S. 46-48. Lyſis S. 243-245. Sympoſium S. 234. Meno S. 342, 343.

ersten Art wird nur allein durch die Vernunft erkannt, weil sie das höchste Erkenntnißvermögen und göttlichen Ursprungs ist [414]). Das wirkliche Streben nach dem, was gut an sich, ist die edele oder himmlische Liebe.

Das vernünftige Begehren unterscheidet sich nicht nur durch den Gegenstand, sondern auch durch die Art des Aeußerns. Das sinliche äußert sich sogleich nach der Geburt instinktartig, jenes setzt aber die Thätigkeit der Vernunft voraus. Jenes ist angeboren, dieses erworben [415]).

Plato scheint unter dem βουλησις noch besonders die freie Willkühr sich gedacht zu haben, vermöge deren der Mensch der Urheber seiner Maximen und seines Charakters ist, wovon wir in der Ethik mehr sagen werden [416]).

Alle diese Thätigkeiten und Wirkungen, alle Vorstellungen, Gefühle und Begehrungen, werden in das Bewußtseyn der Seele aufgenommen. Daher ist in dem Menschen Einheit und Vielheit, Harmonie und Widerstreit. Er folgt verschiedenen Antrieben; läßt sich bald durch sinnliche Begierden und Gefühle, bald durch die Vernunft zum Handeln bestimmen, ist bald Herr über sich

414) Euthyphron. S. 21-24. ουχ ὁτι φιλουμενον εϛι, φιλειται ὑπο ὠν φιλειται, αλλ' ὁτι φιλειται φιλουμενον — διοτι αρα ὁσιον εϛι, φιλειται, αλλ' ουχ' ὁτι φιλειται, δια τουτο ὁσιον εϛι.

415) Phaedrus S 301. ἑκαϛῳ δυω τινε εϛον ιδεα αρχοντε και αγουτε, ὁιν ἑπομεθα, ἡϛαν αγητον· ἡ μεν εμφυτος ουσα επιθυμια ἡδονων· αλλη δε επικτητος δοξα, εφιεμενη του αριϛου. Timaeus S 427.

416) de Legibus X. S. 106.

sich, bald seiner selbst nicht mächtig (κρειττων, ἡττων ἑαυτου). Vermöge der Sinnlichkeit suchet er das Vergnügen und fliehet den Schmerz. Hieraus entspringen sehr mannichfaltige Gefühle und Begierden, welche nicht zusammenstimmen, und den Menschen bald dahin, bald dorthin führen. Die Vernunft hingegen schreibt nur eine Regel vor, und dringt darauf, sie in dem ganzen Leben zur einzigen Richtschnur zu machen. Folgt er den Antrieben der Sinnlichkeit, so ist er ein Sklav; folgt er dem Gesetz der Vernunft, so ist er Herr über sich und mit sich selbst eins [417]).

Die Vollkommenheit des Menschen besteht in der harmonischen Uebereinstimmung des Körpers und der Seele. Vollkommenheit ist überhaupt Harmonie des Mannichfaltigen. Daher müssen Körper und Seele, die so enge mit einander verbunden sind, in einem richtigen und harmonischen Verhältniß stehen. Denn ist der Geist stark und thätig, der Körper aber schwach, so wird der Körper entkräftet und ausgezehrt; ist aber der Körper stark und der Geist schwach, so bleibt die Bildung des Geistes zurück [418]).

Die Vollkommenheit der Seele (ευεξια) bestehet ebenfalls in einem richtigen Verhältniß und harmonischen Uebereinstimmung (ταξις, κοσμος). Die Vernunft, als die regierende und aufsehende Gewalt in dem Menschen, muß über das Begehrungs- und Gefühlvermögen das Uebergewicht haben, damit sie mit Weisheit

417) Parmenides S. 77. Sympoſium S. 240. de Legib. I. S. 44, 45. de Republ. IV. S. 349. de Legib. IX. S. 48. XII. S. 219-221.

418) Timaeus S. 425-427. Charmides S. 112-113.

das Steuerruder führen kann. Darin besteht die Gesundheit der Seele und ihre unsterbliche Würde. Ist aber eins von diesen Vermögen stärker, als die Vernunft, so wird der Mensch ganz irrdisch gesinnt, und sinkt unter die Würde des Menschen, ja bis zum Thiere herab [419]). Sie wird durch harmonische und zweckmäßige Thätigkeit befördert und erhalten. Körper und Seele müssen beide verhältnißmäßig geübt, alle Vermögen der Seele in gehöriger Proportion und Unterordnung zu der Vernunft gebraucht, in Wirksamkeit gesetzt und genähret werden. Das Begehrungs- und Gefühlvermögen darf weder Mangel leiden, noch übersättiget werden, damit sie nicht in beiden Fällen die Vernunft beunruhigen, und ihrer Funktion, der Erkenntniß der Dinge, stöhren [420]).

Die Unvollkommenheit der Seele (κακια, πονηρια) bestehet in dem Mangel des gehörigen Verhältnisses, und der durch die Natur bestimmten Unterordnung. So wie die Unvollkommenheit des Körpers, entweder Krankheit oder Fehler in dem Bau und der Gestalt des Theile ist, so lassen sich auch zwei Arten der Unvollkommenheiten der Seele denken, deren eine der Krankheit, die andere der Häßlichkeit entspricht (ursprüngliche, zufällige Unvollkommenheit). Häßlichkeit (αισχος) ist Mangel des Verhältnisses in der ursprünglichen Anlage, wenn ein Theil zu stark oder schwach ist. Häßlichkeit der Seele ist Unwissenheit, das ist, Schwäche des menschlichen Geistes, vorzüglich der Vernunft, daß sie entweder nicht nach Erkenntniß strebt, oder ungeachtet des Strebens das Ziel nicht erreicht, und anstatt Wahrheit Irrthum ergreift.

Die

419) Gorgias S. 39, 117, 124, 125. de Republica IV. S. 377, 378.

420) Timaeus S. 430-433. de Republ. IX. S. 239, 240. Theaet. S. 71.

Die Unwissenheit ist aber von doppelter Art, entweder blosser Mangel an Erkenntniß (αγνοια) oder mit Dünkel verbunden (αμαθια). Die letzte ist ein grösserer Fehler; denn, wenn man sich fälschlich einbildet, alles zu wissen, so hat man nicht nur keine Erkenntnisse, sondern man fühlt nicht einmal das Bedürfniß derselben. Diese Unwissenheit ist in dem Praktischen von den schädlichsten Folgen. Insofern hierbei Schwäche und Unthätigkeit der Vernunft zum Grunde liegt, nennt Plato diese Fehler Unvernunft (αφροσυνη, ανοια). Ein kleinerer Grad derselben ist Dummheit, Einfalt, ein höherer aber Wahnsinn, Verrücktheit, unvernünftige Handlungsweise (μανια) [421]). Die übermäßige Stärke des Begehrungs- und Gefühlvermögens, oder des Hangs nach Sinnenlust, oder die ausgeartete Selbstliebe, ist eine der größten Unvollkommenheiten der Seele, denn sie unterdrückt allen Sinn für das Wahre, Gute und Schöne [422]). Krankheit der Seele ist Uneinigkeit und Widerstreit des Mannichfaltigen in der Seele, was zusammenstimmen sollte, wenn z. B. die Urtheile mit den Begierden, das moralische Gefühl mit der Sinnenlust, Vernunft mit den Empfindungen, und diese untereinander im Streite liegen, woraus alle Arten von Lastern entspringen [423]).

421) de Republica IV. S. 378. Sophista S. 223-226. Alcibiades I. S. 31, 32. de Legib. III. S. 130, 131. Theaetet. S. 122. Alcibiades II. S. 79-81. Timaeus S. 423.

422) Timaeus S. 423, 424. de Legibus V. S. 213, 214.

423) Sophista S. 228, 224. Gorgias S. 67. Timaeus S. 423.

Die Ursachen dieser Unvollkommenheiten liegen theils in dem Körper, theils in der Erziehung und Staatsverfassung. Der unmäßige Hang zur Begattung, und überhaupt zur Sinnenlust, ist kein verschuldeter Fehler, sondern eine Folge von physischen Ursachen. Schleim, Galle, und andere Säfte, wenn sie verdorben sind, haben einen mannichfaltigen Einfluß auf den Geist. Hartnäckigkeit, Unmuth, Tollkühnheit, Feigheit, Vergessenheit, Ungelehrigkeit, entspringen meistentheils aus körperlichen Ursachen. Die Begierden und Leidenschaften, die nothwendige Sorge für die Erhaltung des thierischen Lebens und mannichfaltige Krankheiten hindern und schränken die Cultur des Geistes auf vielfältige Weise ein. Eine fehlerhafte Staatsverfassung und Erziehung, böse Beispiele, Versäumung der geistigen Heilmittel sind die andern Ursachen von den Unvollkommenheiten und Verderbnissen der Seele. Auf diese Weise läßt es sich vollkommen begreifen, wie Menschen ohne ihre Schuld böse werden [424]). Die Unvollkommenheiten des Geistes wirken aber auch auf den Körper zurück, und erzeugen in demselben Krankheiten und Schwachheiten. Daher kann man oft den Körper nicht ohne die Seele, und die Seele nicht ohne den Körper heilen [425]).

Die Mittel zur Heilung dieser Gebrechen und Unvollkommenheiten sind überhaupt Selbstkenntniß, Erziehung, Vermehrung der Kenntnisse, Verbesserung der Gesinnungen. Unwissenheit wird durch Belehrung (διδασκαλικη), Selbstdünkel durch die Disciplin (ελεγχος) gehoben. Es giebt aber eine eigne Wissenschaft, welche lehret, wie der Mensch die Vollkommenheit erreichen und Unvollkommenhei-

424) Timaeus S. 423, 424, 425. Phaedo S. 150, 185.

425) Charmides S. 113, 114.

heiten ablegen soll, nämlich die Moralphilosophie (πολιτικη) [426]).

Die Seele wird nun als Subject und Grund von allen diesen Veränderungen, Wirkungen, Vermögen gedacht; sie wirkt selbstthätig, empfängt aber auch Einwirkungen von dem Körper und den äussern Objecten. Es giebt von der Seele, als Substanz, eine doppelte Erkenntniß, eine sinnliche und rationale. Durch die erste erkennen wir sie, inwiefern sie uns in unserm Bewußtseyn erscheint, in ihrer Verbindung mit dem Körper, wodurch wir nie zu einem reinen Begriff von ihr gelangen, wenn wir nicht alles Zufällige, was nicht zu ihrem Wesen gehört, trennen. Nur allein durch die Vernunft erkennen wir sie, wie sie an sich ist, was ihr Charakter und ihr Streben ist, von aller Gemeinschaft des Körpers abgesondert [427]).

Die Seele ist kein Gegenstand der Anschauung, sondern nur des Denkens. Daher werden ihr alle die Prädicate beigelegt, welche in dem Begriff des Noumenons enthalten sind, und alle Merkmale eines Körpers ausgeschlossen. Sie ist unveränderlich, einartig, immer sich selbst identisch, einfach [428]). Die Seele als

426) Timaeus S. 425. Alcibiades I. S. 54. Sophiste S. 226, 227. Gorgias S. 39, 117.

427) de Republica X. S. 316, 317. οἷον δ' ἐστι τῃ ἀληθειᾳ, ου λελωβημενον δει αυτο θεασασθαι ὑπο τε της του σωματος κοινωνιας και ἀλλων κακων, ὥσπερ νυν ἡμεις θεωμεθα· ἀλλ' οἷον ἐστι καθαρον γιγνομενον, τοιουτον ἱκανως λογισμῳ διαθεατεον.

428) Phaedo S. 178-181, 182, 211.

blos denkbarer Grund des Denkens und Wollens kann durch kein Prädicat eines in der Erfahrung gegebenen Objects vorgestellt werden, auch abstrahiren wir von allem, was in dem Bewußtseyn vorgehet. Es ist also der Begriff eines leeren Subjects. Denn diese Prädicate, unter welchen die Seele denkbar ist, sind ihrer Natur nach nur negativ, welche wirklich keine Erkenntniß gewähren. Indessen waren sie doch den frühesten Denkern sehr willkommen, da sie, noch nicht bekannt mit den Grenzen der Erkenntbarkeit durch sie die Aussicht in das Feld des Uebersinnlichen zu öfnen wähnten, und weil man die Seele unter diesen Prädicaten denken, auch sie dadurch zu erkennen glaubte. Gleichwohl sind diese an sich leeren metaphysischen Prädicate in einer zweifachen Rücksicht wichtig. Einmal dienten sie fürs erst zu den Prämissen für die Beweise der Unsterblichkeit; zweitens sie waren die ersten Schritte zur Entwickelung des Spiritualismus, durch welchen der Materialismus mußte gestürzt werden. Beides ist für die wichtigste Angelegenheit der Vernunft, die Moralität nicht gleichgültig.

Die Seele ist von jedem Körper unterschieden [429]). Denn erstlich unterscheiden wir unsere Seele von unserm Körper. Denn alles, was wir thun, beziehen wir auf die Seele, als das vorstellende und handelnde Subject; sie bedient sich des Körpers als eines Werkzeuges. Die Seele ist also das Bestimmende (αρχων) der Körper, das Bestimmbare (αρχομενον) [430]). 2) Alle Merkmale, welche an äußern Gegenständen vorkommen, z. B. Figur, Farbe, sind von der Seele ausgeschlossen

429) de Legibus XII. S. 212. ψυχην σωματος ειναι το παν διαφερουσαν.

430) Alcibiades I. S. 57, 58, 59. Gorgias S. 42. Phaedo S. 182.

ſen [431]). 3) Die Prädicate, welche der Seele zukommen, ſind von denen der Körper gänzlich verſchieden. Die erſten ſind, Nichtanſchaulichkeit, Denkbarkeit, Denken, Erkennen, Bilden, nach Zwecken bearbeiten; die letzten, Unſchaulichkeit, Veränderlichkeit, Bildungsfähigkeit. Die Seele beſitzt eine abſolute Kraft, der Körper eine bedingte. Das einzige, was Körper und Seele gemein haben, iſt, daß beide wirkliche Dinge oder Subſtanzen (ovτα) ſind [432]). 4) Keine Wirkung der Seele läßt ſich aus den Beſchaffenheiten der Materie erklären [433]). 5) Die Seele kann nicht nach der Meinung einiger eine Harmonie, das iſt, das Reſultat aus den Beſtandtheilen des Körpers ſeyn. Denn bei einer Harmonie laſſen ſich mehrere Abſtuffungen von einem niedern bis zu dem höchſten Grade denken. Dieſer Gradunterſchied fällt aber bei der Seele weg. Keine Seele iſt mehr oder weniger Seele, als eine andere. — Eine Harmonie beſtimmt nicht die Beſtandtheile, ſondern ſie wird durch dieſe beſtimmt, ſie kann alſo auch dieſen nicht entgegen wirken, noch ihre Wirkung hemmen. Dieſes läßt ſich nicht auf die Seele anwenden, welche geſetzgebend und beſtimmend iſt [434]).

431) Epinomis S. 252, 253.

432) Epinomis S. 257. τα ovτα ειναι δυο, το μεν ψυχην, το δε σωμα· και πολλα ἑκατερου· παντα δε αλληλων αλλα, και ἑκατερα ἑκατερων· και τριτον αλλο ουδεν κοινον ουδεν.

433) Phaedo S. 280.

434) Phaedo S. 295, 296. 208-213. η ουν ἐσι τουτο περι ψυχην, ὡςε και κατα το σμικροτατον μαλλον ἑτεραν ἑτερας ψυχης επι πλεον και μαλλον η επ' ελαττον και ἡττον αυτο τουτο ειναι ψυ-

χην;

Da also von der Seele alle Prädicate ausgeschlossen werden, welche Körpern zukommen, ausgenommen das Prädicat der Wirklichkeit und der Selbstständigkeit, so läßt sie sich nicht anders als Substanz und Kraft denken. Das erste liegt schon in dem zweiten, und wird noch besonders durch die Unsterblichkeit bewiesen. Das zweite muß aber näher bestimmt werden, weil auch den Körpern Causalität zukommt. Die Körper sind nur bedingte Ursachen, welche nicht von innen, sondern von außen in Bewegung gesetzt werden; die Seele ist aber eine selbständige, absolute Ursache ihrer Wirkungen, deren Grund nirgend anders, als in ihr selbst gegründet ist. Spontaneität ist der wesentliche Charakter der Seele, und deswegen nennt sie Plato aus Mangel eines bessern Ausdrucks sich selbst bewegendes Ding (αυτο ἑαυτο κινουν und αρχη) [435]). Wirken und Leiden ist überhaupt dasjenige, wodurch sich ein Ding als wirklich beweiset. Die Art des Wirkens oder Leidens bestimmt die Art des Seyns eines Dinges. Nun betrachtet Plato die Vernunft, sowohl die theoretische als praktische, als die eigenthümlichste Aeußerung der Seele, und der Charakter derselben ist, Einheit, Einförmigkeit und die Autonomie. Hieraus schließt er, daß das Wesen der Seele in der Spontaneität, Einfachheit und Immaterialität besteht. Spontaneität kommt jedem lebenden Wesen zu, daß es den Grund seines Wirkens

χην; ουδ' ὁπωσιουν. — ουκ αρα ἡγεισθαι προσηκει ἁρμονιαν τουτων ἐξ ὡν αν συντεθη, αλλ' ἑπεσθαι S. 214.

435) de Legibus X. S. 88, 89. ὡ δη ψυχη τ' ουνομα, τις τουτου λογος; ἐχομεν αλλον πλην τον νυν δη ρηθεντα; την δυναμενην αυτην ἀυτην κινειν κινησιν; Phaedrus S. 318, 319. Epinomis S. 254. de Republica V. S. 61.

kens in sich selbst hat. Wir schreiben dieses aber nicht dem belebten Körper, der nur eine todte Kraft ist, sondern der belebenden Seele zu. Die Wirkung dieser Spontaneität ist das Leben [436]). Die Einfachheit wird daraus gefolgert, daß die Seele immer nach einem und demselben Gesetz wirkt. Denn das Zusammengesetzte ist seiner Natur nach veränderlich, so wie es in seiner Größe, Figur, u. s. w. anders wird, ändert sich auch sein Wirken ab. Die Seele kann daher nicht zusammengesetzt, sondern sie muß einfach (ἁπλουν, μονοειδες) seyn [437]).

Wie wenig durch dieses alles das Wesen der Seele bestimmt sey, wie wenig haltbar die Beweise für die Spontaneität und Einfachheit sind, liegt am Tage. Denn es ist eine Täuschung, wenn Plato aus der Wirksamkeit das innere Wesen der Seele zu ergründen glaubte. Er kommt keinen Schritt über das Wirken, wovon uns das Selbst-

436) Phaedrus S. 319. πάν γαρ σωμα, ᾧ μεν εξωθεν το κινεισθαι, αψυχον· ᾧ δε ενθοδεν αυτο εξ αὐτου, εμψυχον· ὡς ταυτης ουσης φυσεως ψυχης. ει δ' εξι τουτο ούτως εχον, μη αλλο τι ειναι το αυτο αὐτο κινουν, ἡ ψυχην. S. 320. de Legib. X. S. 87, 88.

437) Phaedrus S. 371, 372. de Republ. X. S. 318. και τοτε αν τις ιδη αυτης την αληθη Φυσιν, ει τε πολυειδης, ειτε μονοειδης ειτε ὁπη εχει και ὁπως. Phaedo S. 210, 182. de Republ. X. S. 316. μητε τουτο οιομεθα (ὁ γαρ λογος ουκ εασει) μητε γε αυ τη αληθεσατη Φυσει τοιουτον ειναι ψυχην, ὡςε πολλης ποικιλιας και ανομοιοτητος τε και διαφορας γεμειν αυτο προς αὐτο. Phaedo S. 178. ουκουν ἁπερ αει κατα ταυτα και ὡσαυτως εχει, ταυτα μαλιστα εικος ειναι τα αξυνθετα.

Selbstbewußtseyn die Data liefert, hinaus, und bestimmt auf keine Art dasjenige, welches der Grund dieses Wirkens ist. Auch sind diese Begriffe bei weitem noch nicht bestimmt genug, und sie verwickeln ihn zuletzt in sehr lästige Folgerungen, die er nicht scheint geahndet zu haben. Denn z. B. wenn die Seele eine selbstständige absolute Kraft ist (αρχη), so ist die Seele und Gott, dem Begriffe nach, identisch, so ist sie nicht entstanden. Und doch wird in andern Stellen ausdrücklich gesagt, daß Gott die Seelen gebildet, daß das reelste Wesen selbst die Ursache der Vernunft sey [438]). Diese Widersprüche sind unvermeidlich, so lange der Unterschied zwischen dem Denken und Erkennen noch nicht deutlich erkannt war, und die Seele als eine erkennbare Substanz, die doch mit allen uns erkennbaren Substanzen nichts gemein haben soll, behandelt wurde. Dazu kommt noch der Umstand, daß Plato die noch nicht genug entwickelten Begriffe, bald zu diesem, bald zu jenem Zweck gebraucht. So kommt z. B. bei dem Beweis der Unsterblichkeit der Begriff einer Urkraft trefflich zu statten, wenn sich so etwas aus Begriffen überhaupt beweisen liesse.

Ueberhaupt ist das vorzüglichste Augenmerk des Plato auf die Fortdauer der Seele gerichtet. Die mancherlei Wendungen und Vordersätze, durch welche er die Hofnung des gebildeten Menschen nach Fortdauer zur Gewißheit zu erheben sucht, beweisen uns, wie wichtig ihm dieser Gegenstand war. Alles vereinigte sich zu seiner Zeit, um dieser Lehre ein neues Interesse zu geben. Denn die fortschreitende Cultur der Vernunft, die deutlichere Entwickelung der sittlichen Grundwahrheiten, ließ jetzt einen engern Zusammenhang zwischen Moralität und Unsterblichkeit erblicken, und hob die Begriffe, auf deren dunklen

438) Timaeus S. 312, 326. de Republ. V. I. S. 133.

len Bewußtseyn die Ueberzeugung derselben beruhet hatte, hervor. Die Unsterblichkeit erweitert den Wirkungskreis, und die Aussichten des Menschen, vor denen ihm seine irrdischen Zwecke und alle Herrlichkeiten dieses Lebens in einer Art von Nichtigkeit erscheinen müssen; sie befördert dadurch die Bekämpfung aller Neigungen, und erleichtert der Vernunft den Sieg durch die Aussicht eines künftigen Zustandes, worin die Seele, abgesondert von allen Verhältnissen mit dem Körper, eine freie ungehinderte Vernunftthätigkeit beweisen, und die vollkommenste Seligkeit erlangen kann [439]). Je einleuchtender dieses Interesse war, desto mehr mußte Plato allen seinen Scharfsinn aufbieten, um die Ueberzeugung durch Gründe der Vernunft zu unterstützen, da sie von vielen bezweifelt und geleugnet wurde, da das Gewicht historischer Gründe, (der Traditionen) vermindert, und von Zeit zu Zeit mehr geschwächt werden mußte [440]).

Plato verfährt bei diesen Beweisen analytisch; er sucht zu beweisen, daß Sterblichkeit und Seele mit einander in Widerspruch stehen. Er schließt dabei von dem Denken auf das Seyn, von der logischen auf die reale Unmöglichkeit. Diese Unmöglichkeit wird aus verschiedenen

Bei

439) Phaedo S. 243, 190, 191. 146-158. S. 152. ουκουν πολλη ελπις αφικομενω, οι εγω πορευομαι, ικανως εχει, ειπερ που αλλοσι, κτησασθαι τουτο, ου ενεκα ἡ πολλη πραγματεια ἡμιν εν τω παροντι βιω γεγονεν. Epinomis S. 237. καλη δε ελπις τελευτησαντι τυχειν απαντων, ων ενεκα τις προθυμοιτ' αν ζιων τε, ως καλλις' αν ζην κατα δυναμιν, και τελευτησας τελευτης τοιαυτης τυχειν. Gorgias S. 172. de Republ. I. S. 153.

440) Phaedo S. 188, 159, 194.

Begriffen und Sätzen gefolgert, die wir nun der Reihe nach darstellen wollen.

I. Zuerst legt er einen Satz aus der Volksreligion zum Grunde, daß die abgeschiedenen Seelen in den Hades kommen, und von dannen wieder in neue Leiber wandern. Darin liegt schon die Fortdauer der Seelen. Denn existirten sie nicht, so könnten sie nicht mit neuen Leibern verbunden werden. Es kommt nur darauf an, daß bewiesen werde, daß die Lebendigen aus den Todten werden, das ist, daß die Seelen der Neugebornen Seelen der Abgeschiedenen sind. Dieses soll aus dem Gesetz aller Veränderungen, daß ein Zustand nur dann anfängt zu seyn, wenn der vorhergehende entgegengesetzte nicht mehr ist, oder daß aus dem Entgegengesetzten das Entgegengesetzte wird, wie es Plato ausdrückt, bewiesen werden. — Dem Leben ist das Sterben entgegengesetzt, so wie dem Erwachen das Schlafen. Einer von diesen Zuständen muß auf den andern folgen, und daher ein doppelter Uebergang vom Tode zum Leben und vom Leben zum Tode statt finden. Der eine, das Sterben, ist eine Begebenheit, die wir erfahren; der zweite ist kein Gegenstand der Erfahrung, aber er folgt aus jenem Gesetze. — Und wenn wir diesen nicht annehmen, so müßte zuletzt alles Leben in der Natur zernichtet, und in einen ewigen Schlaf verschlungen werden [441]).

II. Die Seele ist im Besitz gewisser Begriffe, welche nicht aus der Erfahrung entsprungen seyn können, ob sie gleich bei allen Erfahrungsurtheilen vorausgesetzt werden. (Man sehe oben die Lehre von den Ideen S. 296). Sie müssen also aller Erfahrung vorausgegangen seyn. Hieraus

441) Phaedo S. 159. παλαιος μεν δυν εςι τις ὁ λογος ὁυτος, ὁυ μεμνημεθα, ὡς εισιν ενθενδε αφικομεναι (ψυχαι) εκει, και παλιν γε δευρο αφικνουνται, και γιγνονται εκ των τεθνεωτων — S. 164.

aus folgt, daß die Seele das dunkle Bewußtseyn derselben schon mit in diese Welt gebracht und also vor ihrer Vereinigung mit diesem Körper existirt hat. — Auf eben die Art hätte er die ewige Existenz der Seele daraus folgern können. Aber so wenig diese Präexistenz erwiesen ist, so wenig folgt daraus die Fortdauer nach dem Tode [442]).

III. Die Seele ist immateriell, einfach. Was einfach ist, kann nicht aufgelöst werden. Auflösung, Trennung und Zerstöhrung ist nur ein Prädicat des Zusammengesetzten. Einfachheit und Auflösung widersprechen einander; Auflösung setzt Theile voraus, welche das Einfache nicht hat. Die Seele ist nun ein Wesen von ganz anderer Art, als das Körperliche, sie hat die gröste Aehnlichkeit mit dem Einfachen, Unzerstörbaren, Göttlichen; sie ist also unzerstörbar [443]). Dieses Argument, sonst die gröste Stütze der Unsterblichkeit, ist von dem Plato mehr vorbereitet als wirklich ausgeführt worden. Der Hauptpunkt, der Erweis des Untersatzes, daß die Seele einfach sey, ist gerade an diesem Orte, wo er so nothwendig war, nicht geführt worden. Und anstatt von der Einfachheit auf die Unsterblichkeit zu schliessen, folgert er vielmehr an einem andern Orte aus der Unsterblichkeit die Einfachheit der Seele [444]).

IV.

442) Phaedo S. 165-176.

443) Phaedo S. 177-182.

444) de Republ. X. S. 316. αλλ' — μητε τουτο οιομεθα (ὁ γαρ λογος ουκ εασει) μητε γε αυ τη αληθεσατη φυσει τοιουτο ειναι ψυχην, ὡσε πολλης ποικιλιας και ανομοιοτητος τε και διαφορας γεμειν αυτο προς αὐτο. — ου ῥαδιον — αἰδιον, ειναι, συνθετον τε εκ πολλων, και μη τη καλ-

IV. Die Unsterblichkeit ist bewiesen, wenn gezeigt worden, daß Tod, Sterben mit der Seele in einem Widerspruche stehet. Dieses will Plato aus dem Grundsatze: was dem wesentlichen, unzertrennlichen Merkmale eines Objects widerspricht, das widerspricht auch dem Objecte selbst, auf folgende Weise darthun. Die Seele ist das Princip des Lebens. Leben bekommt der menschliche Körper bloß durch Verbindung mit der Seele. Nun sind Tod und Leben einander contradictorisch entgegengesetzt. Tod kann also mit der Seele, als das Gegentheil von dem, was sie wirkt, und was ihr wesentliches Merkmal ist, nicht als vereinbar gedacht werden. Ein Wesen, mit welchem der Tod nicht vereinbar ist, ist unsterblich. Die Seele ist also unsterblich, und ist sie das, so muß sie auch unzerstörbar seyn. Denn wenn ihr der Tod widerspricht, so kann er auch ihre Wirksamkeit und Wesen nicht zernichten. Ewige Fortdauer wird ausserdem als ein wesentliches Prädicat der Gottheit und der Seele, als Quelle des Lebens von allen denkenden Wesen eingestanden. Wenn also der Mensch stirbt, so zerstöhret der Tod nur den sterblichen Theil desselben; sein unsterblicher aber, die Seele, trennt sich nur von demselben und behält seine Fortdauer und Wirksamkeit [445]). Vorausgesetzt, daß die Seele das Princip des Lebens sey, so würde es ein Widerspruch seyn, wenn man Leben und Selbstthätigkeit setzen, aber die Ursache derselben aufheben wollte; ist aber das Subject sammt seinen Prädicaten aufgehoben, so ist es kein Widerspruch. Aus keinem Begriff allein kann auf ein Daseyn geschlos-

καλλιστη κεχρημενον συνθεσει, ὡς νυν ἡμιν εφαινη ἡ ψυχη.

445) Phaedo S. 227-242.

schlossen werden, wie hier Plato, aber vergeblich versucht. Doch scheint es, als wenn er selbst einem solchen Beweise nicht recht traue, indem er sagt: daß daraus wohl folge, daß die Seele unsterblich, (αθανατον) aber noch nicht, daß sie unzerstörbar (ανωλεθρον, αθιαφθορον) sey [446]). Die Schwäche des Beweises verräth sich aber auch noch durch die Berufung auf ein allgemeines Einverständniß in Sachen, wo nur Gründe entscheiden müssen, aus denen erst die Möglichkeit einer allgemeinen Uebereinstimmung einleuchtet.

V. Ein anderer Beweis ist aus der Spontaneität der Seele hergenommen, der unter allen noch am meisten entwickelt ist. Was in unaufhörlicher Thätigkeit ist, das ist unsterblich. Also ist die Seele unsterblich. Der Obersatz wird so bewiesen. Wenn ein Ding nicht aus sich selbst, sondern durch ein anderes in Thätigkeit gesetzt wird, so hört seine Thätigkeit auf, sobald der Einfluß jenes aufhöret. Ein Wesen aber, welches in sich selbst den Grund seiner Thätigkeit hat, (το αυτο κινουν) hört nie auf thätig zu seyn, indem die Thätigkeit und der Grund derselben in Einem vereiniget sind; es ist zugleich für alle andere veränderliche und bedingt wirkende Wesen die Quelle und das Princip der Thätigkeit. Eine solche absolute Kraft kann weder entstanden noch vergänglich seyn. Das erste nicht, weil alles, was

446) Phaedo S. 241. ουκουν και νυν περι του αθανατου, ει μεν ημιν ομολογειται, και ανωλεθρου ειναι, ψυχη αν ειη, προς τω αθανατος ειναι, και ανωλεθρος· ει δε μη, αλλου αν δεοι λογου. Αλλ' ουδεν δει, εφη, τουτου γε ενεκα. σχολη γαρ αν τι αλλο φθοραν μη δεχοιτο, ει το γε αθανατον και αϊδιον ον, φθοραν δεξαιτο. ὁ δε γε θεος οιμαι, και αυτο το της ζωης ειδος και ειτι αλλο αθανατον εστι, παρα παντων αν ὁμολογηθειη, μηδεποτε απολλυσθαι.

was entsteht, eine erste Ursache voraussetzt; wäre diese aber selbst entstanden, so gäbe es keine erste Ursache. Sie kann aber auch nicht vergänglich seyn. Denn wenn die absolute Ursache vernichtet ist, welche bei allem, was geschieht, vorausgesetzt wird, so kann sie so wenig durch etwas anderes, als alle übrigen Dinge durch sie entstehen. Alle Bewegung müßte aufhören, Himmel und Erde in ein Chaos zusammenstürzen, ohne, daß je Etwas wieder in Gang kommen könnte. — Eine solche absolute selbstthätige Kraft ist die Seele. Denn wenn ein Körper von Außen bewegt wird, so ist er unbeseelt; wird er von Innen in Bewegung gesetzt, so ist es ein beseelter Körper. Man ist also darin einverstanden, daß das Wesen der Seele darin besteht, sich selbstthätig zu bestimmen. Folglich ist die Seele auch eine absolute Ursache, deren Daseyn weder Anfang noch Ende hat. Die Seele ist also unsterblich [447]). Dieser Beweis ist so wenig bündig, als die übrigen. Der Obersatz ist nicht hinlänglich erwiesen. Es folgt nicht, daß dasjenige, was den Grund seiner Thätigkeit in sich selbst hat, unaufhörlich wirken müsse, weil es denkbar ist, daß die Kraft sich in sich selbst aufreibe und verzehre. Der ganze Beweis hat noch dazu den Fehler, daß aus ihm mehr folgt, als bewiesen werden soll. Nach ihm müßte jede Seele nicht nur ein ewiges, sondern auch ein unendliches Wesen oder Gott seyn.

1. Hierzu kommt noch endlich ein Räsonnement zum Beweis der Unzerstöhrbarkeit der Seele, welches von den Begriffen Gut, Böse ausgehet. Gut ist dasjenige, was Etwas anders erhält und vervollkommt; Böse ist das, was zerstöhrt und verderbt. Jedes Ding hat sein eigenthümliches Gute und Böse. So ist z. B. Krankheit ein Uebel für den Körper, Fäul-

447) Phaedrus S. 318, 319.

Fäulniß für das Holz, Rost für die Metalle. Dieses Uebel kann sowohl äußerlich als innerlich seyn. Das Innere ist dasjenige, was die Natur eines Dinges unmittelbar angreift und zerstöhrt. Das äußere kann nur insofern verderblich seyn, als es das innere hervorbringt oder veranlaßt. Krankheit ist das innere Uebel des Körpers, welches ihn nach und nach auflöset, daß er nicht mehr der (organische) Körper ist. Schädliche Speisen sind ein äußeres Uebel, welches aber dem Körper nur dadurch schadet, daß es das innere oder Krankheit zur Folge hat. —

Giebt es nun ein Wesen, welches zwar ein inneres Uebel hat, wodurch es unvollkommener, aber nicht zerstört wird, so muß es schlechterdings unzerstöhrbar seyn. Ein solches Wesen ist die Seele. Die innern Unvollkommenheiten, Ungerechtigkeit, Unmäßigkeit, Unwissenheit u. s. w. machen sie zwar unvollkommen, aber das Wesen derselben aufzulösen und zu zernichten, vermögen sie nicht. Im Gegentheil beobachtet man nur zu oft, daß Menschen von unsittlicher Denkungsart weit thätiger und unternehmender sind, indem sie Unrecht thun. Wenn nun ein inneres Uebel die Seele nicht zerstöhren kann, so wird es noch weit weniger ein äußeres können. Dieses wäre auf keine andere Weise möglich, als wenn es die innere Unvollkommenheit verursachte. Der Tod mußte also die Seele ungerechter machen, und die Ungerechtigkeit das Wesen der Seele zerstöhren. Das letzte ist widerlegt worden. Die Seele kann also weder durch ein inneres noch äußeres Uebel zerstöhret werden, und sie ist also unzerstöhrbar und unsterblich [448]). Wenn dieser Beweis gültig seyn soll, so setzt er eine Erkenntniß von allen Kräften der Natur, welche in irgend einem Zusammenhange mit der Seele stehen, voraus und es

448) de Republ. X. S. 311-315.

müßte gezeigt werden, daß weder das Wirken einzelner noch aller zusammen genommen nicht die Existenz der Seele zernichten könne — welcher Beweis alle Kräfte eines endlichen Verstandes übersteigt. Und doch würde er, wenn er möglich wäre, noch keine gewisse Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele gewähren können, weil immer noch der Fall denkbar bleibt, daß das Wesen der Seele nach und nach abnehmen und sich verzehren kann.

So sehr auch Plato allen seinen Scharfsinn aufgeboten, und alle mögliche Wege versucht hatte, so war es ihm doch nicht geglückt, einen einzigen Beweis aufzustellen, welcher völlige Evidenz bei sich führte und den Glauben an die Unsterblichkeit in die Ueberzeugung einer erkannten Wahrheit verwandelte. Selbst in seinen eignen Augen waren jene Beweise nicht befriedigend, weswegen er immer neue versuchte. Er dringt daher auch mit allem Rechte darauf, in alle Gründe, auf welche man seine Ueberzeugung stützet, ein Mißtrauen zu setzen, und sie von Zeit zu Zeit einer neuen Prüfung zu unterwerfen; auf der andern Seite aber auch sich vor dem Vernunfthaße zu hüten, welcher leicht entsteht, wenn man in Erforschung der Wahrheit mehrmals getäuscht, aus Eigenliebe die Schuld gerne von sich auf die Vernunft wälzen möchte [449]). Auf jeden Fall sagt er, müssen wir mit allen Kräften dahin arbeiten, um dieses Problem zur gründlichen Ueberzeugung zu bringen, oder wenn das nicht möglich sey,

sich

449) Phaedo S. 342, 343. ὑπο μεντοι του μεγεθους περι ὡν οἱ λογοι εισι, και την ανθρωπινην ασθενειαν ατιμαζων, αναγκαζομαι απιστιαν ἐτι εχειν παρ' εμαυτῳ περι των ειρημενων — αλλα και τας γε ὑποθεσεις πρωτας, και ει πισται ἡμιν εισιν, ὁμως επισκεπτεαι σαφεστερον S. 194.

sich an diejenigen Ueberzeugungen zu halten, bei welchen man auf der stürmischen Fahrt durch dieses Leben die meiste Sicherheit und Beruhigung finden könne [450]).

Wir können hier füglich das übrige aus der Psychologie übergehen, da es theils nur Mythen, mit philosophischen Gedanken verwebt, theils Meinungen und Hypothesen über den künftigen Zustand der Seelen enthält, die den Zweck zu haben scheinen, die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele an die populären Vorstellungen anzuknüpfen, und jene durch diese zu unterstützen, auch die Ideen von einem moralischen Vergeltungszustand damit in Verbindung zu setzen. Diese letzte Idee ist nur durch die zum Theil abentheuerlichen Dichtungen unkräftig gemacht.

VI.

Moralphilosophie.

Es gehört nur eine kleine Bekanntschaft mit den Schriften des Plato dazu, um sich die Ueberzeugung zu verschaffen, daß Plato auf dem Wege, welchen Sokrates zuerst gebahnt hatte, in der Entwickelung der moralischen Wahrheiten weiter eingedrungen sey, und manchen hellen Blick in das menschliche Gemüth von dieser Seite gethan habe. Es ist indessen nicht so leicht,

450) Phaedo S. 194. δειν γαρ περι αυτα εν γε τι τουτων διαπραξασθαι, η μαθειν, οπη εχει, η ευρειν· η ει ταυτα αδυνατον, τον γουν βελτιστον των ανθρωπινων λογων λαβοντα και δυσεξελεγκτατον, επι τουτου οχουμενον, ωσπερ επι σχεδιας, κινδυνευοντα διαπλευσαι τον βιον.

selbst nicht nach Anleitung eines richtigen sittlichen Gefühls, alles deutlich zu fassen, aus dem richtigen Gesichtspunkte zu betrachten, und systematisch darzustellen. Denn, um dieses zu leisten, mußte nothwendig das Sittengesetz in seiner ursprünglichen Reinheit und Lauterkeit erkannt, und in einer bestimmten Formel ausgedrückt werden. Allein dieses kann nur auf einem Wege geschehen, welcher nicht immer zuerst gewählt wird, weil er der natürliche und einfachste ist, nehmlich, daß man die Begriffe, Recht, Pflicht, Sollen mit aller möglichen Strenge und mit Abstrahirung aller andern Nebenrücksichten erörtert hätte. Anstatt dessen, schlugen die griechischen Philosophen einen andern Weg ein, der nur nach vielen Umwegen und Verzögerungen auf den rechten einlenkte; sie giengen nehmlich von dem Begriff des höchsten Gutes aus, der mit so vielen Nebenbegriffen und Rücksichten verwebt ist, von welchen erst abstrahirt werden muß, ehe man auf das, was Recht und Pflicht ist, zurückkommt. Es ist vielleicht für den menschlichen Geist nicht möglich, die reine Wahrheit auf eine andere Art zu finden, als daß mehrere Grundsätze aufgestellt werden mußten, an welchen sich die Urtheilskraft schärfte, um durch Vergleichung mit dem unverlierbar, moralischen Gefühle, das Einseitige und Falsche zu entdecken, und dadurch den richtigen Weg zu ebnen.

Diesen Weg betrat auch Plato, aber mit weniger Einseitigkeit als Antisthenes und Aristipp, und mehr Gewinn für die Wissenschaft. Ob es ihm gleich nicht gelang, einen sichern und bestimmten Grundsatz für die Sittenlehre aufzustellen, so näherte er sich doch demselben, bis auf eine gewisse Entfernung. Daher ist aber sein praktisches System weder bloßer Eudämonismus, noch strenge Tugendlehre, er entfernt und nähert sich beiden in verschiedenen Punkten. Dieser Umstand, eine Folge der angefangenen, aber nicht vollendeten Erörterung sittlicher Begriffe und Grundsätze, erschweret die Dar-

stel

ſtellung deſſelben eben ſo ſehr, als der, daß wir mehr einige ſeiner Reſultate, als ſeine vollſtändigen Unterſuchungen, wodurch er auf ſie gelangte, kennen. Wenn wir indeſſen auch nur diejenigen Materialien, welche in ſeinen populären Schriften vorkommen, benutzen, ſo können wir doch, wo nicht alle, doch die Hauptzüge ſeines Syſtems wieder finden. Alles kommt auf drei Punkte an, erſtlich auf Platos Begriff von dem höchſten Gut, und dann auf den Grundſatz der Moral, endlich auf das Verhältniß der Sittlichkeit zur Glückſeligkeit. Dieſes würde gleichſam der Elementartheil der Moral ausmachen. Der angewandte begreift die Ethik, Pädagogik und die Politik, von welchen nur die erſten Principien hieher gehören.

Daß wir bei Darſtellung des Platoniſchen Moralſyſtems von dem Begriff des höchſten Gutes ausgehen, geſchiehet aus dem Grunde, weil er es für das einzige und oberſte Geſetz des Begehrens und des Willens hält, nach dem Guten zu ſtreben und das Böſe zu entfernen, und daraus folgert, daß niemand den Willen haben könne, Recht zu thun, wenn er das Rechtthun nicht für ein Gut, und das Unrechtthun für etwas Böſes halte [451]). Daher iſt in ſeinen Augen die Erkenntniß deſſen, was gut iſt, gewiſſermaſſen noch von größerm Intereſſe, als

451) Gorgias S. 115. αρα και σοι συνδοκει τελος ειναι απασων των πραξεων το αγαθον, και εκεινου ενεκα δειν παντα τ' αλλα πραττεσθαι; αλλ' ουκ εκεινο των αλλων; de Republ. II. S. 226. μη ουν ημιν μονον ενδειξη τω λογω, ὁτι δικαιοσυνη αδικιας κρειττων, αλλα τι ποιουσα εκατερα του εχοντα, αυτη δι' αυτην, ἡ μεν κακον, ἡ δε αγαθον εϛι. S. 227.

die Erkenntniß der Pflicht [452]). Denn jeder Mensch ist zufrieden, wenn er nach seiner subjectiven Ueberzeugung Recht handelt, aber in Ansehung des Guten verlanget er einen höhern Grad von Ueberzeugung und Gewißheit. Es ist ja einleuchtend, daß, wenn man sich etwas als Gut vorstelle, es deshalb noch nicht wirklich Gut ist. Und doch strebt und ringt das Gemüth unaufhörlich nach dem Besitz des Guten, oder dessen, auf welches als Zweck sich alles übrige beziehet, dessen Realität also vorausgesetzt wird, wenn es gleich nicht deutlich vorgestellt werden kann [453]). Hierauf beruhet nun die richtige Kenntniß und Beurtheilung des Platonischen Moralsystems.

Alle Dinge sind entweder gut, z. B. Gesundheit, Erkenntniß, oder böse, z. B. Krankheit, Unwissenheit, oder weder gut noch böse, z. B. Sitzen, Gehen, der Besitz lebloser Dinge. Von diesen gehört einiges der Seele, anderes dem Körper an, anderes beziehet sich auf den

452) de Republ. VI. S. 114. οιμαι γουν δικαια τε και καλα αγνοουμενα ὁπη ποτε αγαθα εξιν, ου πολλου τινος αξιον φυλακι κεκτησθαι, ειπερ εικος γνωναι αυτα, του τουτο αγνοουντα· μαντευομαι δε μηδενα αυτα γνωσεσθαι προτερου ικανως.

453) de Republ. VI. S. 113, 114. τοδε ου φανερον, ὡς δικαια μεν και καλα πολλοι αν ελοιντο τα δοκουντα, καν μη ειη, ὁμως ταυτα πραττειν και κεκτησθαι και δοκειν; αγαθα δε ουδενι ετι αρκει τα δοκουντα κτασθαι, αλλα τα οντα ζητουσι, την δε δοξαν ενταυθα ηδη πας ατιμαζει. — ὁ δη διωκει μεν ἁπασα ψυχη, και τουτου ενεκα παντα πραττει, απο ιαντευομενη τι ειναι, απορουσα δε και ουκ εχουσα λαβειν ικανως τι ποτ' εξιν, ουδε πιστει χρησασθαι μονιμῳ.

den äußern Zustand [454]). Nach einer andern Eintheilung werden die Güter eingetheilt in göttliche (θεια) und menschliche (ανθρωπινα). Jene begreifen alles das, was der Mensch, als ein vernünftiges Wesen, z. B Tugend, Weisheit, diese, was er als sinnlich vernünftiges Wesen begehret, wozu alles gehört, was ausser Tugend und Weisheit noch ein Gegenstand des Begehrens ist [455]).

Das Gute begehrt man entweder um der Folgen willen, oder um sein selbst willen, ohne Rücksicht auf die Folgen, oder endlich sowohl um sein selbst willen als auch um der Folgen willen. Das, was man um sein selbst willen begehret, ist das Gute an sich, (das absolute), die Bedingung alles andern Guten. Die Merkmale desselben sind folgende: es muß an sich vollkommen und zureichend, Zweck an sich, und ein nothwendiger Gegenstand des Begehrens für jedes vernünftige Wesen seyn [456]). Nach diesen Merkmalen muß nun be-

454) Gorgias S. 46, 47. 67. Diogenes Laert. III. §. 80.

455) de Legib. I. S. 18.

456) de Republica II. S. 206. Philebus S. 227, 228. την τ' αγαθου μοιραν ποτερον αναγκη τελειν η μη ειναι — παντων δηπου τελεωτατον — τι δε; ικανον τ' αγαθον — πως γαρ ου; και παντων γε εις τουτο διαφερει των οντων — το δε γε μηδ, ως οιμαι, περι αυτου αναγκαιοτατον ειναι λεγειν, ως παν το γιγνωσκον αυτο ζηρευει και εφιεται, βουλομενον ελειν και περι αυτο κτησασθαι, και των αλλων ουδεν φροντιζει, πλην των αποτελουμενων αμα αγαθοις. S. 296. το γε μην ου ενε-

κα

stimmt werden, welches das absolute Gut ist, und worin es besteht.

Nach den gewöhnlichen Vorstellungen rechnet man Gesundheit, Stärke, Schönheit, Reichthum, Macht zu den Gütern. Das Gute überhaupt aber bestehet nach einigen entweder in dem Angenehmen, oder dem Vergnügen, oder in dem Denken, und im Besitz der Kenntnisse. Allein weder der Zustand, wo man blos denkt, ohne Lust zu empfinden, noch der Zustand, in welchem man angenehm affizirt wird, ohne dabei zu denken, ist an sich wünschenswerth und hinreichend. In dem letzten Falle fehlt das Bewußtseyn, daß man Vergnügung empfindet, oder empfunden habe, kein Urtheil und Reflexion über seinen Zustand ist möglich. Dieses ist das Leben eines Thieres, aber keines vernünftigen Menschen [457]). Jedes angenehme Gefühl ist eine Veränderung des Gemüths; eine Veränderung (γενεσις) beziehet sich aber auf etwas Beharrliches, Bleibendes (ουσια). Es kann daher nicht selbst Zweck an sich seyn, sondern nur als ein untergeordneter Zweck, oder als Mittel zu etwas andern gedacht werden [458]). Endlich giebt es auch eine große Mannichfaltigkeit von angenehmen Gefühlen, welche nicht von einerlei Art und Wehrt sind; es wird von allen eingestanden, daß einige gut, andere böse sind. Sie können also nicht

και το ἑνεκα του γιγνομενου αει γιγνοιτ' αν, εν τη του αγαθου μοιρα εκεινο εςι. Gorgias S. 115. Definit. S. 292, 296.

457) de Republica VI. S. 112. Philebus S. 208, 209. 309, 310. 228, 229. 327.

458) Philebus S. 296, 297. ουκουν ἡδονη γε, ειπερ γενεσις εςιν, ἑνεκα τινος ουσιας ἐξ αναγκης γιγνοιτ' αν.

nicht an ſich das Gute ausmachen, ſondern ſetzen vielmehr ein Abſolutes voraus, nach welchem das Vergnügen in Rückſicht auf ſeine Güte beurtheilt werden muß [459]). Das Gute kann aber auch nicht in dem bloßen Denken beſtehen. Kein Menſch würde ſich ein Leben wünſchen, in welchem er beſtändig denken, urtheilen, ſchlieſſen müßte, ohne die geringſte Empfänglichkeit für Luſt oder Unluſt zu haben [460]).

Weder das Vergnügen, noch das Denken, iſt alſo derjenige Zuſtand, welcher für den Menſchen vollkommen befriedigend und wünſchenswerth iſt, ſondern die Vereinigung beider (μικτος, κοινος, βιος). Es iſt aber nicht gleichgültig, wie das Denken mit dem Gefühle der Luſt verbunden werde. Denn da in dieſer Verbindung das vollſtändige Gut geſucht wird, ſo muß ſie ſelbſt auch auf die vollkommenſte Weiſe geſchehen. Es muß alſo unterſucht werden, wie ſich die verſchiedenen Arten des Denkens und der Gefühle bei dieſer Vereinigung verhalten [461]).

Das reine Denken iſt zwar die höchſte Erkenntniß, aber doch nicht zureichend, ſie bedarf noch der empiriſchen. Alle Erkenntniſſe laſſen ſich auch mit dem reinen Denken ver-

459) Philebus S. 212. de Republica VI. S. 113.

460) Philebus S. 230, 309.

461) Philebus S. 309. ταυτα δε λεγε και περι Φρονησεως, ειτις ανευ πασης ηδονης και της βραχυτατης δεξαιτ' αν Φρονησιν εχειν μαλλον η μετα τινων ηδονων, η πασας ηδονας χωρις Φρονησεως μαλλον η μετα Φρονησεως αν τινος; — ουκουν το γε τελεον και πασιν αιρετον και το πανταπασιν αγαθον, ουδετερον αν τουτων ειη. S. 310.

vereinigen, insofern sie nur diesem untergeordnet werden [462]). Die angenehmen Gefühle können nichts dagegen haben, sich mit jedem Denken zu vereinigen. Aber die Vernunft, als das Princip des Denkens, widersetzt sich der Vereinigung mit allen und jeden angenehmen Gefühlen. Denn die starken, unmäßigen und unbändigen, verhindern und unterdrücken das Denken, vertilgen die wahren Ueberzeugungen aus dem Bewußtseyn, und hemmen den Einfluß derselben auf das wirkliche Leben. Es wäre daher unvernünftig, mit der Vernunftthätigkeit Gefühle zu verbinden, welche, indem sie in einem Zustande der Vernunftlosigkeit entspringen, mit der Vernunft streiten. **Mit dem Denken lassen sich daher nur diejenigen Gefühle vereinigen, welche entweder aus der Vernunftthätigkeit selbst entsprungen, oder doch durch dieselbe bestimmt und modificirt sind. Von dieser Art sind die nothwendigen, reinen, wahren, die reingeistigen und moralischen Gefühle, welche die Ausübung der Tugend begleiten** [463]).

Die

462) Philebus S. 311, 312, 313.

463) Philebus S. 315. αλλας τε ἡδονας αληθεις και καθαρας, ἁς ειπες σχεδον, οικειας ἡμιν νομιζε· και προς ταυτας, τας μεθ' ὑγιειας και του σωφρονειν και δη και ξυμπασης αρετης· ὁποσαι καθαπερ θεου σπαδοι γιγνομεναι, αυτη ξυνακολουθουσι παντη, ταυτας μιγνυε· τας δ' αει μετ' αφροσυνης και της αλλης κακιας ἑπομενας, πολλη που αλογια τιν νιφ μιγνυναι, τον βουλομενον ὁτι καλλιστην ιδοντα και ασασιατοτατην μιξιν και κρασιν, μαθειν εν ταυτη πειρασθαι, τι ποτε εν τε ανθρωπιν και τω παντι πεφυκεν αγαθον, και τινα ιδεαν αυτην ειναι ποτε μαντευτεον.

Die Vereinigung dieser Gefühle mit dem Denken (das System aller mit der Vernunft harmonischen angenehmen Gefühle unter freier Thätigkeit der Vernunft) ist das vollständige Gut des Menschen, in welchem **Wahrheit, Regelmäßigkeit** und **Schönheit** angetroffen wird. Wo Regelmäßigkeit und Harmonie vereiniget ist, da ist auch **Vollkommenheit** und **Schönheit** (καλλος). Hier treffen also die Begriffe des Guten und des Schönen (Vollkommenen zusammen). Jene drei Merkmale sind nun eigentlich die Ursache, warum irgend etwas ein Gut ist [464]). Aber die **Regelmäßigkeit und Harmonie ist das vorzüglichste und das höchste Gut**; denn ohne diese würde kein Mannichfaltiges geordnet und zusammen stimmend, und überhaupt für kein vernünftiges Wesen ein Gut seyn [465]). An allen jenen dreien Eigenschaften hat die Vernunft mehr Antheil als das Vergnügen, und sie kommt ihnen selbst am nächsten. Denn dieses harmonische Ganze kann mit der von Gott gebildeten Welt verglichen werden, in welchem die Summe der angenehmen Empfindungen gleichsam die

464) Philebus S. 316-318. ουκουν ει μιγνυμια δυναιμεθα ιδεα το αγαθον ζητευσαι, συν τρισι λαβοντες, καλλει και συμμετρια, και αληθεια, λεγωμεν, ως τουτο δον εν ορθοτατ' αν αιτιασαιμεθ' αν τυν εν τη ξυμμιξει· και δια τουτο, ως αγαθον ον, τοιαυτην αυτην γεγονεναι.

465) Philebus S. 317. ο μετρου και της ξυμμετρου φυσεως μη τυχουσα ητις ουν και οπωσουν ξυγκρασις πασα, εξ αναγκης απολλυσι τα τε κερανυμενα και πρωτην εαυτην. ουδε γαρ κρασις, αλλα τις ακρατος ξυμπεφορημενη αληθως η τοιαυτη γιγνεται εκαστοτε ουτως τοις κεκτημενοις ξυμφορα.

die bestimmbare Materie und die Vernunft, gleich der Gottheit, das Bestimmende ist [466]).

Hiernach stellt Plato folgende Rangordnung auf: 1) die Regel und das Regelmäßige; 2) das Harmonische, das Schöne und Vollkommne; 3) die Vernunft; 4) alle empirisch: Erkenntnisse, wahre Urtheile, Vorstellungen; 5) alle wahren und reinen angenehmen Gefühle [467]).

Diese Rangordnung ist theils auffallend, theils dunkel. Dunkel, in wie fern man nicht weiß, was unter dem Regelmäßigen (το μετρον und μετριον) verstanden werden soll; auffallend, daß die Vernunft nicht die erste, sondern die zweite Stelle erhält, welches mit andern Behauptungen nicht zusammenstimmt, nach welchen die Vernunft das Gesetzgebende ist, und alle Vollkommenheit des Menschen in der Befolgung des Vernunftgesetzes besteht. Indessen läßt sich die Schwierigkeit vielleicht heben durch den eben bemerkten Unterschied zwischen dem Vernunft-

466) S. 318-320. S. 248, 249. νους εςι γε-νουσης του παντων αιτιου.

467) Philebus S. 320. πρωτον μεν τη περι με-τρον και το μετριον και καιριον, και παντα οποσα τοιαυτα χρη νομιζειν την αϊδιον ειρησθαι φυσιν. δευ-τερον μην περι το συμμετρον και καλον και το τελεον και ικανον και παντ' οποσα της γενεας ταυτης αν εξιν — το τοινυν τριτον — νουν και φρονησιν τι-θεις — αρ' ουν ου τεταρτα, α της ψυχης εθεμεν αυτης, επιςημας τε και τεχνας και δοξας ορθας λεχ-θεισας ταυτ' ειναι τα προς τοις τρισι τεταρτα· ειπερ του αγαθου γε εξι μαλλον η της ηδονης ξυγγενη — πεμπτας τοινυν, ας ηδονας εθεμεν, αληπους ορισα-μενοι καθαρας επονομασαντες της ψυχης αυτης επι-ςημας ταις δε αισθησεσιν επομενας.

Abschnitte aus den Kirchenvätern. Der Grundsatz ist, dass die Väter nur dann gelten, wenn sie mit der Schrift übereinstimmen, wo aber Schrift und Väter sich widersprechen, da gilt die Schrift. Die Väter sind also nicht Quelle, sondern nur Zeugen der Lehre. Die Auswahl ist gut, und die Uebersetzung ist im Ganzen recht gut gelungen. Nur hätte der Uebersetzer sich nicht so sklavisch an den Text halten sollen, wie z. B. in der Uebersetzung: Irgendwo sind Bischöfe verhaftet, wo sie nicht sind, wo sie nicht gesehen werden, wo sie nicht gehört werden, wo sie nicht geliebt werden, wo sie nicht geehrt werden, wo sie nicht verherrlicht werden, wo sie nicht gefürchtet werden, wo sie nicht gelobt werden, wo sie nicht gepriesen werden, wo sie nicht gesegnet werden, wo sie nicht gepredigt werden, wo sie nicht gelehrt werden, wo sie nicht gebetet werden, wo sie nicht gepflegt werden, wo sie nicht gespeist werden, wo sie nicht getränkt werden, wo sie nicht gekleidet werden, wo sie nicht gepflegt werden, wo sie nicht gesalbt

zu dem schönsten harmonischen Ganzen. Eine ähnliche Bildung bringt die Vernunft hervor, wenn sie nach gewissen, ihr vorschwebenden Idealen (den göttlichen Ideen) alle Vorstellungen und Gefühle des menschlichen Gemüths so ordnet und verbindet, daß daraus ein harmonisches, regelmäßiges Ganze hervorgeht, welches das vollständige Gut des Menschen ist.

Dasselbe Resultat ergiebt sich, wenn wir die Idee, daß Gott für alle vernünftige Wesen das Ideal ist, dem ähnlich zu werden sie streben müßen, weiter verfolgen. Gott ist das vollkommenste Wesen. Es giebt für den Menschen kein anderer Weg, das Böse abzulegen und vollkommen zu werden, als das Streben, Gott ähnlich zu werden, das heißt, gerecht und heilig mit Vernunft zu werden [470]). Die Idee der Gottheit schließt also schon die höchste moralische Vollkommenheit in sich. Wenn nun der Vernunft alle möglichen Ideen von Gott mitgetheilt worden sind, so müssen sich unter diesen auch die Ideen von der moralischen Vollkommenheit befinden, deren Urbild die Gottheit selbst ist. Man kann daher unter dem μετρον und μετριον nicht nur die Idee der Vollkommenheit, sondern auch die Gottheit selbst verstehen.

Unter Vollkommenheit wird hier Vollständigkeit und Zusammenstimmung alles dessen, was zum Wesen eines Dinges gehört verstanden. Gott besitzt alle Realitäten in der gröſten Harmonie. In allen seinen Handlungen ist die höchste Einheit, weil er unveränderlich nach einem und demselben Gesetze handelt, welches er sich selbst gegeben hat, indem es zum Wesen der Vernunft gehört, mit sich selbst

eins

470) Theaetet. S. 121. Θεος ουδαμη ουδαμως αδικος, αλλ' ὡς οἱον τε δικαιοτατος, και ουκ εστιν αυτῳ ὁμοιωτερον ουδεν, η ὁς αν ἡμιων αυ γενηται ὁτι δικαιοτατος. S. 123.

Aufsätze, bei der auch viele Kräfte der Schule, die nicht Mitglieder sind, mitarbeiten. Es ist ein Zeichen der Zeit, daß sich diese Zeitschrift, die bisher nur Beiträge historischen Charakters brachte, jetzt auch der Pädagogik zuwendet. Wir begrüßen sie darum um so freudiger, als sie sich auf ihrem neuen Gebiete sofort als eine Zeitschrift ersten Ranges einführt. Und sie verdient sie auch. Wir wünschen ihr weiteres Gedeihen.

Dr. Ernst Hoffmann, Platons Theorie der Erkenntnis. Ein Kommentar zu seinem Dialog Theaitetos. Berlin, Weidmann, 1916. 8°. 1 Bl., 160 S. M. 4.

Der Verfasser hat sich die Aufgabe gestellt, den Theaitetos Platons, der bisher nur von Philologen behandelt worden ist, auch vom philosophischen Standpunkte aus zu untersuchen. Er hat sich dabei nicht damit begnügt, die Ansichten Platons über die Erkenntnis darzustellen, sondern er hat auch die Ansichten der Vorgänger Platons und der Nachfolger Platons in der Akademie und im Peripatos herangezogen, um die Stellung Platons zu seinen Vorgängern und Nachfolgern zu bestimmen. Er hat sich dabei nicht damit begnügt, die Ansichten Platons über die Erkenntnis darzustellen, sondern er hat auch die Ansichten der Vorgänger Platons und der Nachfolger Platons in der Akademie und im Peripatos herangezogen, um die Stellung Platons zu seinen Vorgängern und Nachfolgern zu bestimmen.

Dr. Ernst Hoffmann, Platons Theorie der Erkenntnis. Ein Kommentar zu seinem Dialog Theaitetos. Berlin, Weidmann, 1916. 8°. 1 Bl., 160 S. M. 4.

Der Verfasser hat sich die Aufgabe gestellt, den Theaitetos Platons, der bisher nur von Philologen behandelt worden ist, auch vom philosophischen Standpunkte aus zu untersuchen. Er hat sich dabei nicht damit begnügt, die Ansichten Platons über die Erkenntnis darzustellen, sondern er hat auch die Ansichten der Vorgänger Platons und der Nachfolger Platons in der Akademie und im Peripatos herangezogen, um die Stellung Platons zu seinen Vorgängern und Nachfolgern zu bestimmen.

Sittlichkeit in einer Rücksicht vortheilhaft, in anderer aber nachtheilig. Denn erstlich wurde dadurch der Vernunft das Recht gesichert, über das, was gut oder böse ist, zu entscheiden, und die oberste Regel für die Handlungen aufzustellen. Zweitens. Es war auf diese Weise möglich, das Angenehme von dem Guten zu unterscheiden. Denn das Gute will man um sein selbst willen, das Angenehme nur um seiner Folgen willen. Jenes will der Mensch als vernünftiges, dieses begehrt er als sinnliches Wesen [473]). Drittens. Es bedurfte keiner besondern Triebfeder um das Gute zu wollen. Denn es ist ein Naturgesetz des Willens, nur das Gute und Vollkommene zu wollen. Die Triebfeder ist also schon in dem Objecte enthalten. Allein eben darin liegt der Fehler des Systems verborgen. Er betrachtet die Sittlichkeit als die vollkommenste Aeußerung eines vorstellenden Wesens in seinem vollkommensten Zustande, dergleichen Ansicht nur allein auf die Gottheit paßt. Daher ziehet er mehr das Object des Sittengesetzes, nicht die Form, gesetzmäßige Handlungen, nicht die Gesinnung in Betrachtung. Und überhaupt entgieng ihm, daß Freiheit der Grund aller sittlichen Maximen ist. Nur einige beiläufige Aeußerungen entfallen ihm darüber. Hieraus läßt sich schon im voraus bestimmen, wie weit sich Plato dem reinen formalen Sittenprincip genähert habe. Viertens. Wenn es auch keiner Triebfeder bedurfte, so mußte doch bewiesen werden, daß die Vernunft befugt sey, das oberste Gesetz der Handlungen und das letzte Object des Willens zu bestimmen. Denn warum könnte nicht auch die oberste Richtschnur des Willens seyn; suche die gröſste Summe des Vergnügens. Das unentwickelte moralische Gefühl leitete ihn freilich, für die Vernunft zu entscheiden, aber die

473) Gorgias S. 115. των αγαθων αρα ενεκα δει και τ' αλλα και τα ηδεα πραττειν, αλλ' ου τ' αγαθα, των ηδεων.

die Gründe dafür sind nicht aus diesem Gefühl entwickelt, sondern theoretisch. Die Vernunft ist göttlicher Abkunft, sie erkennet die Dinge wie sie sind, und kann daher allein richtige Vorschriften für das Verhalten in allen Fällen geben. Endlich wird die Gottheit, als das Ideal aller Vollkommenheit, zur Hülfe gerufen. Doch fehlt es auch nicht an Gründen, welche aus den Foderungen der Sittlichkeit und der Betrachtung des menschlichen Gemüths hergenommen sind.

Das absolut Gute besteht in Gesetzmäßigkeit und Harmonie. Dieses auf den Menschen angewendet: der Mensch soll mit sich selbst und mit andern vernünftigen Wesen übereinstimmen [474]). Das Gesetz, durch dessen Befolgung wir mit andern und mit uns selbst einig werden können, kann nicht in dem Begehrungs- und Gefühlvermögen, sondern nur allein in der Vernunft gefunden werden, denn die Begierden und Gefühle widerstreiten einander; aus ihnen entspringen Uneinigkeit, Ungeselligkeit, Eigennutz, Krieg; sie hemmen, wenn sie sich selbst überlassen sind, die freie Thätigkeit der Vernunft, und unterdrücken den Sinn für alles Edele, für Wahrheit, Sittlichkeit und Recht. Der Mensch würde also, wenn er bloß diesen Antrieben folgte, weder mit sich, noch mit andern einig seyn [475]).

474) de Republica IX. S. 278. ἀλλ' ὡς ἀμεινον ἐν παντι ὑπο θειᾳ και φρονιμᾳ ἀρχεσθαι· μαλιστα μεν, θειον ἐχοντος ἐν αὐτῳ, ει δε μη, ἐξωθεν ἐπιτασσοντος, ἱνα εις δυναμιν παντες ὁμοιοι ὡμεν και φιλοι τῳ αὐτῳ κυβερνωμενοι. VIII. S. 205, 206. de Legib. III, S. 132. ἀλλ' ἡ καλλιστη και μεγιστη των ξυμφωνιων, μεγιστη δικαιοτατ' αν λεγοιτο σοφια. ὁς ὁ μεν κατα λογον ζων, μετοχος.

475) de Legib. I. S. 44, 45. το δε ισμεν, ὁτι ταυτα τα παθη ἐν ἡμιν, οἱον νευρα ἡ μηριν θοι τινες ὄντες.

Dagegen fodert die Vernunft, nur einer einzigen Regel zu folgen, und allen andern zu widerstehen. Die Vernunft stellt allein eine unveränderliche Regel, einen obersten Zweck auf, den man bei allen Handlungen zur einzigen Richtschnur macht, wodurch Einheit und Ordnung in das ganze menschliche Leben kommt [476]). Der Vernunft allein kommt es zu, Gesetze zu geben; denn über die Vernunfterkenntniß kann es nichts Höheres geben; es kann kein Gesetz, keine Anordnung geben, welche über die Vernunft zu setzen, also von ihr nicht abgeleitet wäre [477]).

Der erste Grundsatz des sittlichen Verhaltens, welcher dem Platonischen System zum Grunde liegt, ist eigentlich: strebe vollkommen zu seyn, aus keiner andern Rücksicht, als um vollkommen zu seyn, oder sey mit dir selbst einig. Anstatt dieser Formeln, findet man andere, welche entwickelt denselben Inhalt geben. Befolge die Vorschrift der Ver-

ενεσαι σπωσι τε ἡμας και αλληλοις ανθελκειν, εναντιαι εσαι, επ' εναντιας πραξεις, ἁ δη διωρισμενη αρετη και κακια κειται. VIII, S. 205, 206, 217-219. Phaedo S. 150, 151, 189. de Republ. I. S. 198, 199. VII. S. 136. IX. S. 274, 275. de Legib. V. S. 213, 214.

476) de Legib. I. S. 44. μια γαρ φησιν ὁ λογος δειν των ἑλξεων ξυνεπομενον αει, και μηδεμιη απολειπομενον ἑκεινης, ανθελκειν τοις αλλοις νευροις ἑκαστον. de Republ. IV. S. 367, X. S. 301, 302, de Legib. I. S. 18.

477) de Legib. IX. S. 48. επιστημης γαρ ουτε νομος ουτε ταξις σεμια κρειττων· σε θεμις εστι νυν σενος ὑπηκοον σε δουλον αλλα παντων αρχοντα

einai

Vernunft, um der Vernunft willen [478]); Suche Gott ähnlich zu werden [479]); Unterwirf das Thierische dem Menschlichen und Göttlichen in dir [480]). Das Göttliche in dem Menschen ist die Vernunft, und Gott ist die höchste Vernunft; die beiden letzten Sätze sind also, dem Inhalte nach, von dem ersten nicht verschieden.

Es fragt sich, aus welchem Bewegungsgründe soll man der Vernunft Gehorsam leisten? Die gewöhnlichen Bewegungsgründe der Menschen sind bloß sinnlich. Sie schränken z. B. eine Begierde ein, um andere desto ungehinderter befriedigen zu können; sie bestehen Gefahren mit Standhaftigkeit und unerschrockenem Muthe, um einer größern als dem Tode zu entgehen. Allein dieses ist nicht ächte Sittlichkeit, sondern nur ein Umtausch von angenehmen und unangenehmen Gefühlen. Andere suchen nur gut oder nicht böse zu scheinen. Der einzige ächte Bewegungsgrund ist, die innere und freie Ueberzeugung, daß es besser sey, der Vernunft zu

ειναι, εαν περ αληθινος ελευθερος τε ὀντως ἡ κατα Φυσιν. Gorgias S. 124, 125.

478) de Legib. IX. S. 48. de Legib. I. S. 44. Phaedo S. 156, 157. (Note 476, 477, 481. 482.

479) Theaetet. S. 121. διο και πειρασθαι χρη ενθενδε ἐκεισε Φευγειν, ὁτι ταχιστα· Φυγη δε, ὁμοιωτις θεω κατα το δυνατον· ὁμοιωσις δε, δικαιον και ὁσιον μετα Φρονησεως γενεσθαι.

480) de Republ. IX. S. 276. ἀ και τα καλα και αισχρα νομιμα δια τα τοιαυτ' αν Φαιμεν γεγονεναι; τα μεν καλα, τα ὑπο τω ανθρωπω, μαλλον δε ισως τα ὑπο τω θειω τα θηριωδη ποιουντα της Φυσεως; αισχρα δε, τα ὑπο τω ἀγριω το ἡμερον δουλευοντα.

folgen, oder der Entſchluß ſittlich gut und nicht ſittlich böſe zu ſeyn [481]). Die einzige ächte Tugend iſt die Vernunft um der Vernunft willen zu befolgen, ohne alle Rückſicht auf angenehme oder unangenehme Folgen. Dieſe Geſinnung, welche gleichſam eine Reinigung und Abſonderung von allem Sinnlichen iſt, giebt erſt jeder Handlung das Gepräge der Sittlichkeit [482]). Wenn wir uns überzeugen wollen, daß ein Menſch ſittlich handelt,

481) Phaedo S. 156. 157. Theaetet. S. 121. αλλα γαρ κ πανυ τι ραδιον πεισαι, ως αρα κχ ὡν ἑνεκα οἱ πολλοι φασι δειν πονηριαν μεν φευγειν, αρετην δε διωκειν, τουτων χαριν, το μεν επιτηδευτεον. το δ' κ, ἱνα δη μη κακος και ἱνα αγαθος δοκῃ ειναι· ταυτα μεν γαρ εστιν ὁ λεγομενος γραων ὑθλος, ὡς εμοι φαινεται. S. 122, 123.

482) Phaedo S. 156. 157. μη κχ αὑτη ἡ ορθη προς αρετην, ἡδονας προς ἡδονας και λυπας προς λυπας, και φοβον προς φοβον καταλλαττεσθαι, και μειζω προς ελαττω, ὡσπερ νομισματα· αλλ' η ἐκεινο μονον το νομισμα ορθον, αντι ὃ δει παντα ταυτα καταλλαττεσθαι, Φρονησις. και τουτου μεν παντα και μετα τουτου ωνημενα τε και πιπραςκομενα τωοντι η και ανδρεια και σωφροσυνη και δικαιοσυνη και ξυλλυβδην αληθης αρετη μεταφρονησεως, και προσγιγνομενων και απογιγνομενων και ἡδονων και φοβων και των αλλων παντων των τοιουτων· χωριζομενα δε φρονησεως και αλλα ττομενα αντι αλληλων μη σκιαγραφια τις ἡ ἡ τοιουτη αρετη και τωοντι ανδραποδωδης τε, και ουδεν ὑγιες ουδ' αληθες εχῃ· το δ' αληθες, τωοντι η καθαρσις τις των τοιουτων παντων και ἡ σωφροσυνη και ἡ δικαιοσυνη και ἡ ανδρεια, και αὑτη ἡ φρονησις μη καθαρμος τις η. de Legib. IX. S. 84.

delt, so müssen wir bei ihm von allen äußern Vortheilen und Belohnungen abstrahiren, also selbst von dem Rufe, daß er ein rechtlicher Mann sey; und wenn er nun, ohne alle diese Rücksichten, sollte er auch den Ring des Gyges besitzen, recht handelt, dann kann man sicher seyn, daß er nicht etwa bloß um zu scheinen, sondern aus wahrer Gesinnung so handele, daß heißt, ein sittlich guter Mensch sey [483]).

Damit der Mensch sittlich handle, oder einig mit sich selbst sey, müssen die verschiedenen Vermögen des Gemüths in dem bestimmten naturgemäßen Verhältnisse der Unterordnung stehen. Die Vernunft muß gesetzgebend, das Begehrungs- und Gefühlvermögen müssen ihr untergeordnet, und jedes Vermögen muß in seinem Wirkungskreise bleiben, und nur so wirken, wie es wirken soll. Diese Beschaffenheit des Gemüths ist die Grundlage der Sittlichkeit, und selbst die Vollkommenheit, oder Tugend (αρετη).

Das griechische Wort, wodurch Tugend bezeichnet wird, bedeutet nach dem gemeinen Sprachgebrauch überhaupt die vollkommene Beschaffenheit eines Dinges, wodurch es in den Stand gesetzt wird, seine bestimmte Function auf die vollkommenste Weise zu verrichten. In diesem Sinne heißt nun auch die vollkommene und harmonische Aeußerung der Seelenkräfte unter der Gesetzgebung der Vernunft, Tugend. Sie ist eben das, was bei dem Körper, Gesundheit, Schönheit und Tauglichkeit zu allen thierischen Verrichtungen ist [484]). Plato suchte nun aus

483) de Republica II. S. 210-215. 226. X. S. 318.

484) de Republ. IV. S. 387. αρετη μεν αρα ως εοικεν, υγιεια τε τις ειη και καλλος και ευεξια ψυχης. de Legib. XII. S. 222-226. Definit. S. 288.

dem obigen Grundbegriff der Sittlichkeit die vier Cardinaltugenden, welche schon in dem gemeinen Sprachgebrauch angenommen waren, Weisheit, Tapferkeit, Mäßigkeit, Gerechtigkeit, abzuleiten.

Weisheit (σοφια, φρονησις, νους), bestehet in der freien und ungehinderten Thätigkeit der Vernunft, welcher die oberste Gewalt und Gesetzgebung in dem Menschen zukommt, wodurch sie das höchste Gesetz und den letzten Zweck vorschreibt. Denn die Vernunft besitzt allein die Kenntniß von dem, was für jedes einzelne Vermögen und den ganzen Menschen das Beste, das Zuträgliche ist [485]). Die Weisheit ist die praktische Erkenntniß von dem, was schlechthin das Gute oder das Beste ist, von dem, was man thun und nicht thun soll, oder von den Pflichten, die man gegen Gott und Menschen zu beobachten hat [486]). Prak-

tisch

283. αρετη διαθεσις η βελτιση εξις ϑνητε ζωε, καθ' αυτην επαινετη· εξις, καθ' ην το εχον αγαθον λεγεται. de Republ. IV. S. 343. 371. 372.

485) de Republ. IV. S. 373. σοφον δε γε (ενα εκαστον καλεμεν) εκεινω τω σμικρω μερει, τω ο ηρχε τ' εν αυτω, και ταυτα παρηγγελλεν· εχον αυ καλειν επιστημην εν αυτω, την τε ξυμφεροντος εκαστω τε και ολω τω κοινω σφων αυτων τριων οντων. de Legib. XII. S. 221.

486) Definit. S. 288. Alcibiad. II. S. 81. 89. 90. 100. Theaetet. S. 121. και εκ εστιν αυτω (ϑεω) ομοιοτερον εδεν, η ος αν ημων αυ γενηται ότι δικαιοτατος. περι τουτε και η αληϑως δεινοτης ανδρος, και ξδενια τε και ανανδρια. η μεν γαρ τουτε γνωσις σοφια και αρετη αληϑινη.

lisch ist diese Erkenntniß aber dann, wenn sie Einfluß auf den Willen hat, das heißt, wenn die Begierden und Gefühle durch sie bestimmt werden, oder ihr nicht widerstreiten [487]). Die Weisheit ist der Grund aller andern Tugenden. Denn ohne sie ist Tapferkeit nur körperliche Stärke und Herzhaftigkeit, welche ohne Leitung der Vernunft in thierische Wildheit ausartet; ohne sie giebt es keine wahre Mäßigkeit als Tugend [488]). Uebrigens kann diese Erkenntniß sowohl eine wissenschaftliche oder auch nur eine gemeine (δοξα αληθης) seyn. Man kann nach beiden Recht thun; aber die wissenschaftliche ist fester und zuverläßiger [489]).

Mäßigkeit (σωφροσυνη), ist von Einfalt und Stumpfsinn (ευηθεια) unterschieden. Es giebt Menschen, welche aus Neigung Ruhe und Eingezogenheit lieben, weil sie von Natur keine heftigen Leidenschaften haben. Es giebt andere, welche zu Gunsten einer andern Leidenschaft andere Begierden einschränken. In beiden Fällen ist Mäßigkeit und Tugend nicht vorhanden; denn diese erfodert, daß die Begierden durch die Vernunft um der Vernunft willen eingeschränkt werden [490]). Das Wesen derselben besteht darin, daß das Begehrungsver-

487) de Legib. III. S. 129. Φρονησις δ' ειη τατο (πρωτη και της ξυμπασης ηγεμων αρετης) και νους και δοξα, μετ' ερωτος τε και επιθυμιας τατοις επομενης. S. 131.

488) Phaedo S. 156. Politicus 108-110. 114, 115. de Republ. IV. S. 348.

489) Meno S. 584.

490) Politicus S. 108. 114. 115. de Legib. IV. S. 172, 173. Phaedo S. 155-157.

mögen durch die Vernunft bestimmt und beherrscht wird, oder daß beide in Ansehung dessen, was in dem Menschen das Bestimmende und Gesetzgebende ist, einig sind [491]). Durch sie ist man seiner selbst mächtig, Herr seiner Leidenschaften; man begehret und verabscheuet, was man nach dem Gesetz der Vernunft soll; durch sie ist in der Seele alles geregelt und harmonisch [492]).

Tapferkeit, Standhaftigkeit, (ανδρεια) ist nicht die natürliche Stärke, Unerschrockenheit, Muth und Unternehmungsgeist, Gegenwart des Geistes, insofern diese Eigenschaften ohne Vernunft möglich, auch selbst bei Thieren anzutreffen sind. Auch ist Unerschrockenheit, Standhaftigkeit bei Gefahren keine wahre Tugend, wenn der Bewegungsgrund dazu die Furcht vor einem andern Uebel ist [493]). Die ächte Tugend der Tapferkeit findet dann statt, wenn das Gefühlvermögen durch die Vernunft bestimmt wird, daß es nur an dem, was Recht ist, Wohlgefallen, und an dem Unrechte Mißvergnügen em-

491) de Republ. IV. S. 373. τι δε; σωφροναι (καλεμεν) τη φιλια και ξυμφονια τη αυτων τετων; οταν το τε αρχον και τω αρχομενω ομοδοζωσιν ως δειν αρχειν το λογιζικον και μη ζαζιαζωσιν αυτω. S. 349. Definit. S. 289.

492) de Republ. IV. S. 349. 350. Gorgias S. 129, 130. de Legibus III. S. 172. 175.

493) Politicus S. 108, 115. Meno S. 365. Laches S. 198, 199. Phaedo S. 155, 156. de Republ. IV. S. 348. δοκεις γαρ μοι την ορθην δοξαν περι αυτων τετων ανευ παιδειας γεγονυιαν, την δε θηριωδη και ανδραποδωδη, ε τε πανυ νομιμον ηγεισθαι, αλλο τε τι η ανδρειαν καλειν.

empfindet, das physische Uebel dem moralischen unterordnet, das Unrechtthun für das größte Uebel hält, und daher standhaft bei Beobachtung des Vernunftgesetzes ausharret, [494]). Sie ist also nichts anders als der unerschütterliche Vorsatz, die Vorschrift der Vernunft gegen sinnliche Lust und Unlust durchzusetzen, oder die unerschütterliche Maxime, nur das für furchtbar und Böses zu halten, was die Vernunft dafür erkläret [495]). Sie hat nicht allein das Unangenehme, Schmerzen und Gefahren, sondern auch die Reize der Sinnlichkeit und des Vergnügens zum Gegenstande. Gegen beide kämpft sie, um der Vernunft den Sieg zu erleichtern [496]).

Die Gerechtigkeit (δικαιοσυνη) ist, insofern sie sich in äußern Handlungen äußert, die Befolgung der Maxime, das Seinige zu thun, und das Seinige zu besitzen, das heißt, seine Pflicht zu thun, und das Recht zu achten; insofern sie aber eine innere Beschaffenheit des Gemüths bedeutet, ist sie die Verfassung, daß die Vernunft frei wirkt, und ihre gesetzgebende Gewalt uneingeschränkt ausübt, und daß die übrigen

494) de Republ. IV. S. 372, 373. και ανδρειον δε, οιμαι, τουτω τω μερει καλεμεν ενα εκαστον, οταν αυτο το θυμοειδες διασωζη δια τε λυπων και ηδονων το υπο τε λογε παραγγελθεν δεινον τε και μη.

495) de Republ. IV. S. 346, 347. δυναμις και σωτηρια δια παντος δοξης ορθης τε και νομιμε δεινων περι και μη. S. 372, 373. Definitiones S. 289.

496) de Legib. I. S. 22, 23. Laches S. 188. de Republ. IV. S. 346.

gen Vermögen unter dem Gehorsam der Vernunft stehen, und so wirken, wie die Vernunft es bestimmt hat. Sie besteht also mit einem Worte darin, daß alle Kräfte in dem Menschen nur das Ihrige thun, was ihnen zukommt, ohne in das Gebiet und die Functionen eines andern Eingriffe zu thun [497]).

Die innere Gerechtigkeit ist der Grund und die Bedingung aller übrigen Tugenden, so wie sie selbst wieder aus den übrigen zusammengenommen entspringt. Diese bestimmten die Wirkungsart der Vernunft, des Begehrungs- und Gefühlvermögens, durch welche der innere Mensch gleichsam einen wohlgeordneten Staat ausmacht; die Gerechtigkeit umfaßt die geordnete Wirksamkeit aller drei Kräfte, und die daraus entspringende harmonische Beschaffenheit des Gemüths, durch welche erst die äussere Gerechtigkeit, die Beobachtung aller Pflichten gegen andere möglich ist [498]).

Es erhellet also daraus, daß Plato unter der innern Gerechtigkeit nichts als die Sittlichkeit, oder die sittliche Beschaffenheit des Gemüths versteht, welche darin besteht, daß alles der Vernunft harmo-

497) de Republ. IV. S. 354, 355. το τα αὐτου πραττειν και μὴ πολυπραγμονειν — ποιητου δικειου τε και ἑαυτου ἑξις τε και πραξις, δικαιοσυνη. S. 371, 374. seq. Gorgias S. 130. τα προσηκοντα πραττειν. de Legib. IX. S. 24. Definit. S. 289.

498) de Republ. IV. S. 374. Nachdem er einige Handlungen der Gerechtigkeit aufgezählt, fährt er fort ουκουν τουτων παντων αιτιον, ὁτι αυτο των εν ἀυτῳ ἑκαστον τα ἀυτου πραττει αρχὴς τε περι και του αρχεσθαι.

moniſch untergeordnet, die Menſchheit oder das Göttliche in dem Menſchen das Thieriſche beherrſche. Eine ſittliche oder gute Handlung iſt diejenige, welche dieſes harmoniſche Verhältniß bewirkt, ſichert und erhält, unſittlich aber, wenn ſie daſſelbe ſtöhret. Weisheit iſt diejenige Erkenntniß, welche der Beſtimmungsgrund dieſer Handlung iſt; Thorheit, die Vorſtellung, aus welcher eine unſittliche Handlung erfolgt [499]).

Tugend nimmt Plato theils für die moraliſche Anlage des Menſchen, für die ſittliche Vollkommenheit; theils für das Beſtreben ſittlich vollkommen zu werden. Die Anlage zur Moralität iſt ſchon mit der Vernunft gegeben, und inſofern angeboren. In der zweiten Bedeu-

499) de Repubi. IV. S. 375. το δε γε αληθες, τοιουτον μεν τι ην, ως εοικεν, ἡ δικαιοσυνη, αλλ' ου περι την εξω πραξιν των αυτου, αλλα περι την εντος ὡς αληθως, περι εαυτον και τα εαυτου, μη εασαντα τα αλλοτρια πραττειν εκαστον εν αυτω, μηδε πολυπραγμονειν προς αλληλα τα εν τη ψυχη γενη, αλλα τω ὀντι τα οικεια ευ θεμενον και αρξαντα αυτον αυτου, και κοσμησαντα, και Φιλον γενομενον εαυτω και ξυναρμοσαντα τρια ὀντα, ὡσπερ ὁρους τρεις ἁρμονιας ατεχνως και ει αλλα αττα μεταξυ τυγχανει ὀντα· παντα ταυτα ξυνδησαντα, και πανταπασιν ἑνα γενομενον εκ πολλων σωφρονα και ἡρμοσμενον, ὁυτω δη πραττειν ηδη, εαν δη πραττη — εν πασι τουτοις ἡγουμενον και ονομαζοντα δικαιαν μεν και καλην πραξιν, ἡ αν ταυτην την ἑξιν σωζη τε και συναπεργαζηται· σοφιαν δε, την επισατουσαν ταυτη τη πραξει επιστημην· ἀδικον δε πραξιν, ἡ αν αει ταυτην λυη· αμαθιαν δε την ταυτη αν επισατουσαν δοξαν. de Rpublica IX. S. 276.

deutung ist Tugend etwas durch öftere Wiederholung guter Handlungen, und durch Befestigung guter Gesinnungen, und in dem Kampfe mit sinnlichen Neigungen Erworbenes. Denn sie ist nicht Unempfindlichkeit gegen die Reize der Sinnlichkeit, sondern Besiegung derselben durch die Vernunft [500]). Die Tugend entsteht also durch eigne Thätigkeit der Vernunft, und durch freien Entschluß. Je mehr ein Mensch Tugend liebt und achtet, desto tugendhafter wird er [501]).

Hier war Plato der Idee der Freiheit der Willkühr sehr nahe. Denn wenn die Tugend auf freier Entschliessung beruhet, so muß es dem Menschen möglich seyn, sich durch die Vernunft oder durch die Sinnlichkeit bestimmen zu lassen; der Grund seiner sittlichen Maximen muß in ihm selbst enthalten seyn, so daß er nicht von außen gezwungen werden kann, sittlich oder unsittlich zu handeln, sondern sich selbst zu dem einen oder dem andern bestimmt [502]). Aber freilich bleibt er dieser richtigen Ansicht

500) de Republ. IV. S. 378. αρ' ουν ου και τα μεν καλα επιτηδευματα εις αρετης κτησιν φερει, τα δ' αισχρα, εις κακιας; de Legib. I, S. 51. απειρος δε δη που και αγυμναστος ων των τοιουτων αγωνων οϊσεσθαι, ουδ' αν ημισυ εαυτου γενοιτο προς αρετην. leq.

501) de Republ. X. S. 330. αρετη δε αδεσποτον, ην τιμων και ατιμαζων πλεον και ελαττον αυτης εκαστος εξει. αιτια ελομενου. θεος αναιτιος. Vergl. S. 333.

502) de Legib. X. S. 106. της δε γενεσεως το [του] ποιου τινος αφηκε ταις βουλησεσιν εκαστων ημων τας αιτιας. οπη γαρ αν επιθυμη, και οποιος τις ων την ψυχην, ταυτη σχεδον εκαστοτε και τοιουτος γιγνεται απας ημων ως το πολυ.

sicht nicht treu; die Erklärung der unsittlichen Handlungen führte ihn davon wieder ab.

Wenn es ein Gesetz des Willens ist, das Gute zu wollen, so kann kein Mensch mit Willen böse seyn. Daraus folgerte er also, daß böse Handlungen nicht aus freier Entschliessung der Willkühr zu erklären sind. Sittlichkeit ist die Herrschaft der Vernunft, Unsittlichkeit ist Herrschaft der Sinnlichkeit mit Unterdrückung der Vernunft. Jenes ist der Zustand der freien ungehinderten Thätigkeit der Vernunft, dieses der gehemmten oder überwältigten vernünftigen Wirksamkeit. Die Ursachen dieses letzten Zustandes sind: 1) heftige Begierden, Leidenschaften, z. B. Habsucht, 2) heftige Affecten, z. B. Zorn, 3) Unwissenheit moralischer Wahrheiten, welche von gedoppelter Art ist, indem man entweder bloß unwissend, oder dabei auch mit der falschen Einbildung wirklicher Erkenntnisse erfüllt ist [503]). Nun ist das Wollen nach dem Plato das durch die Vernunft bestimmte Begehren, oder das Entschließen, das durch die Vernunft erkannte Gute wirklich zu machen. Er hat also insofern Recht, daß der Wille nie das Böse zum Objecte haben kann, insofern der Wille mit der Vernunft gewissermassen eins ist. Den Willen verwechselt er aber mit der Willkühr, insofern er annimmt, daß der Wille, der Bestimmungsgrund der Willkühr seyn soll, es auch wirklich ist. Und weil der Begriff des Guten in seinem Moralsystem der höchste ist, welchem der Begriff der Sittlichkeit untergeordnet wird, so läßt sich wegen der Amphibolie des Begriffs noch weniger erklären, wie ein Mensch das Böse dem Guten vorziehen könne. Es blieb ihm kein anderer Ausweg übrig, als die

503) de Legib. IX. S. 17. ὁ μεν αδικος που, κακος· ὁ δε κακος ανηρ τοιουτος, ακουσιως δε ἑκουσιον ουκ εχει πραττεσθαι ποτε λογον. S. 22, 23, 24.

die Ursache in einem Zustande der Unthätigkeit der Vernunft zu suchen, deren nächste Ursache Leidenschaft, heftiger Affect und Unwissenheit ist. Demnach hätte der Mensch keine Schuld an dem moralisch Bösen, weil er dieses nicht wollen, nicht gerne thun kann [504]). Man siehet also, daß Plato noch nicht die Idee der Freiheit, als Bedingung der Moralität, rein aufgefaßt hatte, und daher schwankt er zwischen Freiheit und Determinismus hin und her.

Er fand aber selbst, daß die Behauptung, das Böse sey unverschuldet, ob sie gleich aus den ersten Grundsätzen zu folgen scheint, dennoch in große Schwierigkeiten verwickelt, als er zum Behuf der Criminalgesetzgebung die Begriffe von Schuld und Verbrechen entwickelte. Er unterscheidet hier mit Recht, Handlungen, welche andern Schaden, (βλαβη) und Handlungen, welche den andern Unrecht zufügen (αδικια, αδικημα). Eine ungerechte Handlung läßt sich nicht denken, ohne den bösen Willen, dem andern zu schaden [505]). Wie läßt sich nun,

504) Timaeus S. 425. ταυτη κακοι παντες οι κακοι δια δυο ακουσιωτατα γιγνομεθα.

505) de Legib. IX. S. 18, 19, 20. ου γαρ φημι εγωγε, ει τις τι πημαινει μη βουλομενος, αλλ' ακων, αδικειν μεν, ακοντα μην, και ταυτη μεν δη [ου] νομοθετησω τουτο, ω ξακουσιον αδικημα νομοθετων; αλλ' ουδε αδικιαν το παραπαν θησω την τοιαυτην βλαβην, ουτε αν μειζω ουτε αν ελαττων τι γιγνηται· σχεδον γαρ ουτ' ει τις τω διδωσι τι των οντων, ουτ' ει τ' ουναντιον αφαιρειται δικαιον απλως η αδικον χρη το τοιουτον ουτω λεγειν· αλλ' εαν ηθει [αδικω] και δικαιω τροπω χρωμενος τις ωφελη τινα τι και βλαπτη, τουτο εξι τω νομοθετη θεατεον, και προς δυο ταυτα δη βλεπτεον, προς τε αδικιαν και βλαβην.

nun die Möglichkeit einer ungerechten Handlung denken, wenn kein Mensch mit Willen Böses thut? oder, wenn alle ungerechte Handlungen unwillkührlich, nicht freiwillig (ακουσια) sind? Ueber diesen Punkt gehet er zu flüchtig hinweg, ohne den Widerspruch gehoben zu haben. Denn wenn er sagt: alle Handlungen, deren Bestimmungsgrund die Vernunft ist, sind gute, sittliche, gerechte Handlungen; böse, ungerechte sind sie, wenn Leidenschaft, Affekten, der Bestimmungsgrund sind [506]); so sind dennoch böse Handlungen nicht freie (ακουσια), das ist, nach seiner eignen Erklärung, keine bösen Handlungen, und man begreift noch weniger, wie er gleichwohl hernach einen Unterschied zwischen nicht freiwilligen und freiwilligen (ακουσια, εκουσια, Vergehungen machen, und unter jenen, diejenigen Handlungen, welche aus einem Affect entspringen, z. B. Zorn, unter diesen aber solche verstehen kann, deren Bestimmungsgrund eine Begierde, als Habsucht, ist [507]). Bei jenen unfreiwilligen macht er noch einen Unterschied zwischen solchen, welche in dem Affect selbst

506) de Legib. IX. S. 24.

507) de Legib. IX. S. 22. 26 Vergl. mit S. 36. και τα μεν δη βιαια τε και ακουσια και κατα τον θυμον γιγνομενα περι φονους, μετριως ειρησθω. τα δε περι τα εκουσια και κατ' αδικιαν πασαν γιγνομενα, τουτων περι, και επιβουλης δι' ηττης ηδονων τε και επιθυμιων και φθονων, ταυτα μετ' εκεινα ημιν λεκτεον. Aristot. Ethicor. Nicom. III. c. 1. ισως γαρ ου καλως λεγεται το ακουσια ειναι [μαλλον] τα δια θυμον η δι' επιθυμιαν. Es scheint als wenn Plato den Vorsatz επιβουλη zum Merkmal der εκουσιων mache; wiewohl auch dann noch Consequenz in seinem Raisonnement fehlt.

selbst begangen werden, und denen, wo der Affect die Veranlassung zum Vorsatz einer That giebt, die Ausführung aber in einem affectlosen Zustande unternommen wird. Jenes sind unvorsätzliche, dieses vorsätzliche Handlungen; auf jene folgt Reue, auf diese nicht. Jene sind den unfreiwilligen, diese den freiwilligen Handlungen ähnlich [508]). Es ist nicht leicht möglich, aus diesen Bestimmungen einen deutlichen Begriff von Freiheit und Zurechnung abzuziehen; aber dennoch hat Plato zur Erörterung des Begriffs dem Aristoteles vorgearbeitet, der, sobald er von dem Satz, daß das Böse nicht mit Willen gethan werde, abgieng, schon mit sicherern Schritt an die Entwickelung des Begriffs ging.

Nach dem Plato ist die Sittlichkeit das höchste Gut, oder als Vollkommenheit an sich ein nothwendiger Gegenstand für jedes mit Vernunft und Willen begabte Wesen. Er bleibt aber nicht dabei stehen, sondern sucht auch zu beweisen, daß diese Vollkommenheit auch ihrer Folgen wegen ein Gegenstand des Begehrens sey, daß sie mit dem

508) de Legib. IX. S. 30, 31. ὁ μεν τον θυμον φυλαττων, και ουκ εκ του παραχρημα εξαιφνης αλλα μετ' επιβουλης ὑςερον χρονῳ τιμωρουμενος, ἑκουσιῳ εοικεν· ὁ δε αταμιευτως ταις οργαις και εκ του παραχρημα ευθυς χρωμενος απροβουλευτως, ὁμοιος μεν ακουσιῳ, εςι δε ουδ' ὁυτος αυ πανταπασιν ακουσιος, αλλ' εικων ακουσιου. διο χαλεπον διοριζειν, ὁι τῳ θυμῳ πραχθεντες φονοι, ποτερον ἑκουσιους αυτους η τινας ὡς ακουσιους νομοθητεον· βελτιςον μην και αληθεςατον εις εικονα μεν αμφω θειναι, τεμειν δε αυτω χωρις, τῃ επιβουλῃ και απροβουλιᾳ.

dem Wohlseyn vernünftiger Wesen in einem unzertrennlichen Zusammenhange stehe.

Ungeachtet Plato in der Entwickelung moralischer Begriffe so weit gekommen war, daß er Sittlichkeit und Glückseligkeit unterschied, so würde er doch schon durch den Gesichtspunkt, die Sittlichkeit als die höchste Vollkommenheit der Seele zu betrachten, verleitet beide wieder in einem gewissen Sinne zu verwechseln, oder doch zum wenigsten zu verbinden. Das höchste Gut des Menschen bestand nehmlich in der Harmonie aller Vorstellungen, Begehrungen und Gefühle unter der Idee der Gesetzmäßigkeit alles Mannichfaltigen in dem Gemüthe. Zum Beweise des Satzes: daß die Sittlichkeit das höchste Gut sey, gehört also noch der Beweis, daß sie auch mit den reinsten und angenehmsten Gefühlen verknüpft sey. — Hierzu kommt noch dieses. Wäre Glückseligkeit und Sittlichkeit von einander völlig getrennt, so daß der sittlich gute Mensch nothwendig der unglückseligste Mensch wäre, so würde es an allen Triebfedern zur Befolgung des Gesetzes der Vernunft fehlen. Zudem, wenn beide nicht in Verbindung stehen, so muß Gott als moralischer Gesetzgeber wollen, daß die Menschen sittlich handeln, und dabei unglücklich seyn sollen; daraus folgte, daß die bösen Menschen glückseliger sind, als die rechtschaffenen [509]). Das ist aber ungereimt, und widerspricht selbst dem innern Gefühle des sittlich Guten, welchem nichts so sehr Freude macht, als Recht zu thun. Der Böse findet in den Foderungen der Vernunft nichts als den lästigsten

509) de Legib. II. S. 80. ουκουν ὁ μεν μη χωριζων λογος ἡδυ τε και δικαιον, και αγαθον και καλον, πασαν ἡδονην, ει μηδεν ἑτερον, προς το τινα εθελειν ζην τον ὁσιον και δικαιον ὁν — ουδεις γαρ αν ἑκων ἑθελοι πειθεσθαι πραττειν τουτο, ὁταν μη το χαιρειν του λυπεισθαι πλεον ἑπεται.

Zwang, und die Befolgung unsittlicher Maximen gewährt ihm nur allein Vergnügen. Allein hier gilt der Ausspruch und die Erfahrung des guten Menschen mehr, weil er vollkommener ist [510]). Man siehet wohl, daß die Idee einer moralischen Weltordnung, nach welcher Glückseligkeit und Sittlichkeit in vollkommenster Harmonie stehen, den Plato hierbei leitete. Der Tugendhafte macht sich allein der Glückseligkeit würdig, und nach dem Urtheil der Vernunft sollte diese allezeit in Begleitung des sittlichen Wohlverhaltens seyn. Daher sagt er auch: **der Gute könne allein von Gott alles Gute in diesem und in jenem Leben erwarten, und dem Guten müsse alles zu seinem Besten dienen** [511]). Wenn er aber meint, kein Mensch würde den Vorsatz fassen, sittlich zu leben, wenn nicht das sittliche Verhalten in Zusammenhange mit dem Wohlbefinden stände, so rührt dieses theils von den noch nicht völlig geläuterten praktischen Begriffen her, theils stimmt es, wie es scheint, nicht einmal mit andern Aussprüchen über-

510) de Legibus II. S. 78. Φερε γαρ, ει τους νομοθετησαντας ἡμιν αυτους τουτους εροιμεθα θεους, αρα ὁ δικαιοτατος βιος εξιν ἡδιος, ἡ δυο εξον τινε βιω, ὁιν ὁ μεν ἡδιος ων τυγχανει, δικαιοτερος δ' ἑτερος· ει δη δυο Φαιεν, εροιμεθ' αν ισως αυτους παλιν — ποτερους δ' ευδαιμονεστερους χρη λεγειν, τους τον δικαιοτατον ἡ τους τον ἡδιστον διαβιουντες βιον; ει μεν δη Φαιεν, τους τον ἡδιστον, ατοπος αυτων ὁ λογος αν γιγνοιτο.

511) de Republ. X. S. 310. 318-322. S. 320. ὁυτως αρα ὑπολητεον περι του δικαιου ανδρος, εαν τ' εν πενια γιγνηται, εαν τ' εν νοσοις, ἡ τινι αλλῳ των δοκουντων κακων, ὡς τουτῳ ταυτα εις αγαθον τι τελευτησει ζωντι ἡ και αποθανοντι.

überein, wo er ſagt: man müße ſittlich handeln, ohne alle Rückſicht auf die Folgen, auf das Wohl und Wehe, ja wenn ſelbſt die Erfüllung unſerer Pflicht uns in das gröſte Ungemach, ſelbſt in die augenſcheinlichſte Lebensgefahr ſtürzte; und man müße ſeine Pflicht thun, den Erfolg und was es für Einfluß auf unſer Leben und Schickſal habe, Gott überlaſſen [512]). Dieſer anſcheinende Widerſpruch rührt theils daher, daß er in jenen Stellen als Geſetzgeber zu dem Volke ſpricht, dem er nicht ſo viel Selbſtſtändigkeit und Adel der Seele zutraut, um reiner ſittlichen Maximen fähig zu ſeyn. Denn der Menſch überhaupt iſt ein vernünftig ſinnliches Weſen; vermöge ſeiner Sinnlichkeit iſt er für Luſt und Unluſt empfänglich. Nur allein der Weiſe erhebt ſich gleichſam über ſeine ſinnliche Natur [513]). Die Haupturſache aber liegt doch in dem

512) Phaedo S. 156, 157. de Legib. I. S. 45. IX. S. 24. Gorgias S. 142. μη γαρ τουτο μεν, το ζην ὁποσον δη χρονον του γε ὡς αληθως ανδρα, ευκτεον εϛι, και ου φιλοψυχητεον, αλλ' επιτρεψαντα περι τουτων τῳ θεῳ και πιϛευσαντα ταις γυναιξιν, ὁτι την ειμαρμενην συδ' αν εις εκφυγοι, το επι τουτῳ σκεπτεον, τιν' αν τροπον τουτον ὁν μελλει χρονον βιωναι, ὡς αριϛα βιῳη. S. 172. Epiſtola VII. S. 115.

513) de Legib. V. S. 215. νυν ουν δη περι μεν επιτηδευματων ὁια χρη επιτηδευειν, και περι ἁυτου ἑκαϛου, ποιον τινα χρεων ειναι· λελεκται σχεδον ὁσα θεια εϛι. τα δ' ανθρωπινα νυν ἡμιν ουκ ειρηται· δει δε· ανθρωποις γαρ διαλεγομεθα, αλλ' ου θεοις. εϛι δη Φυϛει ανθρωπειον μαλιϛα ἡδοναι και λυπαι και επιθυμιαι. εξ ὡν αναγκη το θνητον παν

Begriff von dem höchsten Gute, nach welchem er einen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit annimmt.

Es kommt hierbei alles auf den Begriff der Glückseligkeit an, welchen Plato an keinem Orte vollständig entwickelt hat. Glückseligkeit ist ihm, wie man aus den meisten Stellen schließen kann, identisch mit dem höchsten Gute, insofern es den vollständigen Besitz alles dessen, was dem Menschen begehrenswürdig ist, bedeutet. In dieser Rücksicht leuchtet das Verhältniß der Sittlichkeit und Glückseligkeit von selbst ein; die letzte ist nur ein untergeordnetes, die erste aber das höchste Gut. Daher nennt er es eine kindische unvernünftige Maxime, (αφρων, μειρακιωδης δοξα), wenn man einzig und allein nach Glückseligkeit strebt, oder diese zum ersten und letzten Zwecke macht [514]). Die Glückseligkeit ist also die größte Summe von angenehmen Empfindungen, mit den wenigsten unangenehmen verwebt. Nun sucht Plato zu zeigen, daß der sittlich gute Mensch nur allein dieser Glückseligkeit empfänglich ist [515]).

Es

παν ζωον ατεχνως οιον εξωρτησθαι τε και εκπεμαμενον ειναι σπουδαις ταις μεγιςαις.

514) de Republica V. S. 37, 38. Gorgias S. 117, 118 — de Legib. I. S. 18. Definit. S. 291.

515) de Legib. V. S. 215. δει δη τον καλλιςον βιον επαινειν, μη μονον ὁτι τω σχηματι κρατει προς ευδοξιαν, αλλα και ὡς, ει τις εθελη γενεσθαι, και μη νεος ων φυγας απ' αυτου γενηται, κρατει και τουτω, ὁ παντες ζητουμεν, τω χαιρειν πλειω, ελαττω δε λυπεισθαι παρα τον βιον απαντα.

Es kommt bei der Glückseligkeit alles auf die Vielheit, invensive Stärke, Reinheit und Harmonie der angenehmen Gefühle an. Wenn man in dieser Rücksicht den Zustand der Mäßigkeit, Vernunft, Tapferkeit und Gesundheit mit den entgegengesetzten vergleichet, so findet es sich, daß die Vergleichung zum Vortheil der ersten ausfällt. Denn bei dem Mäßigen sind zwar die angenehmen und unangenehmen Gefühle, die Begierden und Affecten gemäßigt, bei dem Unmäßigen hingegen ohne Ziel und Maaß; aber eben deswegen genießt der erste bei weniger Unlust ein reineres, sanfteres Vergnügen, der zweite, bei intensiv größerer Lust, dem Grad und der Zahl nach mehr Mißvergnügen. Und so auch bei den übrigen. Und überhaupt empfindet man bei Vollkommenheit des Körpers und der Seele allezeit mehreres und würdigeres Vergnügen [516]). Ohne Vernunft ist keine menschliche Glückseligkeit möglich. Wenn aber die Vernunft frei und selbstthätig wirkt, und das Gefühl- und Begehrungsvermögen so bestimmt, daß beide mit ihr übereinstimmen, jenes nur das mit Lust empfindet, und dieses dasjenige begehret, was der Vernunft angemessen ist, so stehen alle Aeußerungen der Kräfte unter der Leitung der Vernunft in Harmonie und Eintracht, die Foderungen der Vernunft und der Sinnlichkeit werden harmonisch befriediget. Der Mensch strebt nach Vergnü-

516) de Legib. V. S. 216-219. και ξυλληβδην, τον αρετης εχομενον κατα σωμα η και κατα ψυχην του της μοχθηριας εχομενου βιου ηδιω τε ειναι, και τοις αλλοις υπερεχειν εκ περιττου, καλλει και ορθοτητι, και αρετη και ευδοξια. ωςε τον εχοντα αυτου, ζην ευδαιμονεςερον απεργαζεσθαι του εναντιου τον παντι και ολω.

gen, dann, und auf die Art, wie er soll, und er ist in jedem Betracht glückselig [517]).

Hierzu kommt noch, daß die Vernunftthätigkeit und das sittliche Handeln selbst mit Vergnügen verknüpft ist, welches desto reiner, erhabener und reeller ist, je mehr die Vernunft die edelste und höchste Kraft des Menschen ist, und an Würde alles, was den Körper angehet, weit übertrifft [518]). Plato betrachtet dieses nicht bloß als Thatsache, sondern er sucht auch dieses Verhältniß der Sittlichkeit zur Glückseligkeit auf Beweise zu gründen, deren Beweiskraft nur allein in der Amphibolie des Begriffs von Gut, und in der Doppelsinnigkeit gewisser griechischen Ausdrücke beruhet, z. B. glückselig ist man durch den Besitz des Guten; das Gute besitzt man aber durch sittliches Handeln; durch Sittlichkeit wird man also glückselig [519]). Wer sittlich handelt, der handelt auch gut; wer gut handelt (sein Bestes wahrnimmt), ist auch glück-

517) de Republica IX. S. 270. τῳ φιλοσοφῳ αρα ἑπομενης ἀπαρης της ψυχης και μη ϛασιαζουσης, ἑκαϛῳ τῳ μερει ὑπαρχει εις τ' αλλα, τα ἑαυτου πραττειν και δικαια ειναι, και δη και τας ἡδονας τας ἑαυτου ἑκαϛον και τας βελτιϛας και εις το δυνατον τας αληθεϛατας καρπουϛθαι. IV. S 375, 376. Epinom. S. 274, 275. de Legib. V. S. 213. I. S. 19 δυο γαρ ἀυται πηγαι (ἡδονη και λυπη) μεθεινται φυσει ρειν. ὡν ὁ μεν αρυττομενος ὁθεν τε δει και ὁποτε και ὁποσον, ευδαιμονει. —

518) Philebus S. 211, de Republica IX. S. 267-270.

519) Alcibiades I. S. 30. συκουν ευδαιμονες δι' αγαθων κτηϛιν — κτωνται δε ταυτα τῳ ευ και καλως πραττειν — το ευ αρα πραττειν αγαθον — συκουν καλον ἡ ευπραγια.

glückselig [520]). — Beweise, die nur das zu beweisende voraussetzen, und durch die richtige Bemerkung, daß Sittlichkeit und Glückseligkeit auf dieser Welt nicht immer in vollkommener Proportion angetroffen wird, alle Kraft verlieren [521]).

Endlich zeigt er, daß durch Sittlichkeit auch die äussere Glückseligkeit begründet werde. — Der sittlich gute Mensch erreicht immer noch am besten seine Zwecke, und ist in allen Unternehmungen glücklich, denn er setzt sich nichts Unvernünftiges vor. Er besitzt Weisheit, um von allen Dingen den besten Gebrauch zu machen. — Er würde zwar recht handeln, wenn auch seine Zeitgenossen ihm und seinem Charakter keine Gerechtigkeit wiederfahren liessen. Allein, wenn er auch eine Zeitlang verkannt worden, so wird doch die Liebe und Achtung, welche er endlich gewiß erhält, auf sein äusseres Wohl einen grossen Einfluß haben. Endlich kann er sich auch des Wohlgefallens Gottes versichern und sich überzeugen, daß alle seine Schicksale väterlich von ihm geleitet werden; daß nichts Uebels ihm begegnen kann, und alles zu seinem Besten ausschlagen wird. Bei seinem Tode siehet er mit ruhigem Gewissen einer freudigen Zukunft entgegen, welche ihn an das Ziel aller seiner Hofnungen führen wird; da erwartet er die schönsten Belohnungen seiner Tugend, die sich zu den gegenwärtigen eben so verhalten, wie die Ewigkeit zu dieser kurzen Lebenszeit [522]).

520) Alcibiades I. S. 30. ὁςις καλως πραττει, ουχι και ευ πραττει; οἱ δ' ευ πραττοντες, ουκ ευδαιμονες; Gorgias S. 130, 131. de Legibus II. S. 77.

521) Gorgias S. 112, 113. Phileb. S. 298.

522) de Republica X. S. 310. 318-322. 337. I. S. 153. Euthydemus S. 20. seq.

Der sittliche Zustand des Menschen ist also nach Plato das höchste Gut. Erst an sich als innere Vollkommenheit und Aehnlichkeit mit Gott betrachtet; zweitens als Quelle der innern und äussern Glückseligkeit. Unsittlichkeit ist in allen drei Rücksichten das gröste Uebel [523]).

Wir suchen in Platos Schriften vergeblich nach einem System der Pflichten, ungeachtet er fast alle, einige nur beiläufig, andere ausführlicher berührt hat. Denn es fehlt ihm noch an einem Princip zur systematischen Ableitung derselben. Das einzige, was einem Princip ähnlich siehet, ist Achtung gegen die Vernunft, und vernünftige Wesen. Aber er braucht es nur als Grundsatz der Selbstpflichten [524]). Die meisten Sittenvorschriften stehen in Beziehung auf den sittlichen Charakter und die vier Aeusserungen desselben, Weisheit, Mässigkeit, Tapferkeit und Gerechtigkeit, und sind theils Aufzählungen der Eigenschaften, welche aus jenen fliessen, theils Regeln zur Bildung des sittlichen Charakters. Bei dieser Ansicht, welche unter allen griechischen und römischen Philosophen die herrschende ist, konnte man nicht leicht auf die Idee eines Princips der Pflichten kommen. Zudem betrachtete Plato die Pflichtenlehre meistens in Beziehung auf die bür-

seq. Phaedo S. 152. 256-258. Gorgias S. 168, 169. 164, 172.

523) de Republica IX. S. 265, 266. 268-270. Theaetet. S. 121, 122. de Legib. V. 218. de Republ. IV. S. 378, 379. X. S. 321. I. S. 153. Gorgias S. 100, 101, 131, 132. 168. 172.

524) de Legib. V. S. 203.

bürgerliche Gesetzgebung, wo er es für überflüssig, ja sogar für unmöglich hielt, Vorschriften für alle besondere Verhältnisse und Lagen zu geben; weit sicherer und besser schien es ihm da, auf einen guten Charakter zu sehen; denn wo der vorhanden sey, da bedürfe es keiner solchen ins Detail gehenden Regeln, weil sie jeder gebildete selbst finden werde und finden müsse [525]).

Ungeachtet dieses Mangels eines Princips zur Bestimmung des Materialen und Formalen der Pflichtenlehre, enthält doch dieser Theil von Platos Philosophie manches Merkwürdige, z. B. von den Pflichten der Keuschheit und Gerechtigkeit. In Ansehung der erstern wird nicht nur die Befriedigung des Geschlechtstriebs ausser der Ehe, sondern auch die Knabenschänderey überhaupt als pflichtwidrig betrachtet, aus dem richtigen Grunde, weil Geschlechtstrieb keinen andern Zweck als die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts und jede Befriedigung desselben, welche nicht diesen Zweck hat, gegen Vernunft und Natur ist. Denn wer jenem unnatürlichen Laster ergeben ist, mordet gleichsam in seiner Person das Menschengeschlecht [526]). Zu einer solchen Reinheit erhebt sich kaum wieder ein griechischer Philosoph.

Die negative Pflicht der Gerechtigkeit, **kein Unrecht zu thun**, hat Plato in der größten Allgemeinheit aufgestellt, ungeachtet er den ächten Bestimmungsgrund derselben verkannte. Denn gewöhnlich glaubte man sich

525) de Republica IV, S. 337, 338.

526) de Legibus VIII. S. 412-424. S. 418. αυτο γαρ τουτο ην το παρ εμου λεχθεν, ὁτι τεχνην εγω προς τουτον τον νομον εχοιμι, του κατα φυσιν χρηϑαι τη της παιδογονιας συνουσια· του μεν αρρενος απεχομενους, μη κτειροντας τε εκ προνοιας το των ανϑρωπων γενος. —

sich nur verpflichtet, seinem Freund kein Unrecht zuzufügen, gegen Feinde hielt man aber alles für erlaubt. Und selbst Sokrates schien diese Ausnahme zu billigen, ungeachtet er sie selbst in der Ausübung nicht befolgte [527]). Allein Plato drückt diese Pflicht allgemein aus: Man darf keinem Menschen, auch selbst seinem Feinde kein Unrecht thun. Denn es streitet mit dem Charakter des gerechten Mannes und es ist schändlich, einen andern wissentlich zu beleidigen, zu beschädigen; daher darf man auch nicht Unrecht mit Unrecht vergelten. Er setzt hinzu: durch Unrecht werde derjenige, dem es angethan wird, verschlimmert, in Ansehung der dem Menschen eigenthümlichen Vollkommenheit, das ist der Gerechtigkeit, d. h. der Beleidigte werde ungerechter. Dieses sey aber ein Widerspruch, ja eine Unmöglichkeit, daß der Gerechte andere ungerechter mache. Allein wie jene Prämisse zu verstehen sey, ist nicht angegeben, und daher ist auch der Beweis ohne alle Kraft. Und wenn man auch zugeben wollte, er habe gemeint, durch Ungerechtigkeit werden auch andere zu unerlaubten Handlungen verleitet, so folgt daraus nicht, daß man nicht Unrecht thun soll, wenn diese Pflicht nicht vorher selbst schon deducirt ist [528]).

Auch

527) Xenophon Memorabilia Socrat. IV. c. 2. §. 13-19.

528) Crito S. 113. ουδαμως αρα δει αδικειν, ουδε αδικουμενον αρα ανταδικειν, ὡς ὁι πολλοι οιονται· επειδη γε ουδαμως δει αδικειν — ουτε αρα ανταδικειν δει, ουτε κακως ποιειν ουδενα ανθρωπον, ουδ' αν ὁτιουν πασχη ὑπ' αυτων. de Republ. I. S. 161. 162, 163. αλλ' ἡ δικαιοσυνη, ουκ ανθρωπεια αρετη; και τουτ' αναγκη. και τους βλαπτομενους αρα των ανθρωπων αναγκη αδικωτερους γινεσθαι. ἀρ' ουν τη μουσικη ὁι μουσικοι αμουσους δυναν-

Auch gegen Sclaven soll man sich keiner Ungerechtigkeit erlauben. Hier muß sich die ächte moralische Gesinnung am unzweideutigsten offenbaren, da die Willkühr keine Strafen zu befürchten hat; und wer an Menschen, die ganz seiner Gewalt überlassen sind, nicht ungerecht handelt, von dem kann man gewiß überzeugt seyn, daß er die Gerechtigkeit ohne Verstellung liebt, und daß die Tugend die schönsten Früchte in ihm hervorbringen wird [529]).

Ungeachtet aber mehrere vortreffliche Gedanken der Art vorkommen, welche auch die fortschreitende moralische Aufklärung beweisen, so können wir sie doch hier nicht aufnehmen, weil sie bloß rhapsodisch vorgetragen sind.

Dem Princip der Sittlichkeit giebt Plato die größte Ausdehnung. Es ist nicht allein gültig für jeden einzelnen Menschen, für alle Verhältnisse seines Lebens, und bestimmt den obersten Zweck, auf welchen sich alle seine Handlungen beziehen müssen, sondern es findet auch Anwendung auf den Staat. Er will nicht nur, daß der Staat dem höchsten Zweck der Menschheit in seiner Einrichtung und Verwaltung nicht widersprechen, sondern auch, daß er dem moralischen Ideale entsprechen soll. Es giebt eine Verfassung des Staats, welche der sittlichen Beschaffenheit des Gemüths ähnlich ist, und sich durch eben dieselben Merkmale zu erkennen giebt. Weisheit, Mäßigkeit, Tapferkeit, Gerechtigkeit, sind daher nicht nur Eigenschaften der einzelnen Menschen, sondern auch der Staaten, und ihre Wirklichkeit ist die Bedingung der höchsten

ναντα ποιειν — αλλα τη δικαιοσυνη δη οι δικαιοι αδικουσι; η και ξυλλαβδην αρετη οι αγαθοι κακους; αλλα αδυνατον.

529) de Legib. VI. S. 300-304.

sten Glückseligkeit des Staates. Die Möglichkeit dieser vollkommenen Analogie beruhet auf dem Begriff von dem Wesen der Sittlichkeit, welche nach Plato in der vollkommensten Harmonie des Mannichfaltigen bestehet. Verfolgt man diese Idee weiter, so ergiebt sich das Resultat, daß Plato nur ein Ideal des Staates zeichnete, das ist die Grundsätze der Vereinigung unter die Gesetze der Vernunft, zu einer Gesellschaft, in welcher es möglich ist, alle Zwecke der Menschheit auf die vollkommenste Weise zu erreichen.

Ein Staat ist die Vereinigung einer Anzahl von Menschen unter allgemeine Gesetze, deren Entstehungsgrund in der Unzulänglichkeit eines Jeden Einzelnen seine Bedürfnisse zu befriedigen liegt [530]). Jeder Mensch hat als sinnliches Wesen einen eigennützigen Trieb, vermöge dessen er nur auf sich und seinen Vortheil denkt, und sein Vergnügen beabsichtiget. Die Selbstliebe bestimmt ihn, sein Interesse über alles andere zu setzen. Bei dieser Denkungsart ist keine Vereinigung zu einer Gesellschaft möglich. Daher sind Gesetze nothwendig, welche vorschreiben, nicht was für den Einzelnen vortheilhaft, sondern was für Alle und Jede und für das Ganze gut und recht ist. Diese Gesetze giebt die Vernunft [531]). Der Wille, diese Gese-

ße

530) Definit. S. 298. πολις οικησις πληθους ανθρωπων κοινοις δογμασι χρωμενων· πληθος ανθρωπων ὑπο νομον του αυτου ουτων. Vergl. de Legib. IV. S. 178. ἁς δε ωνομακαμεν νυν, ουκ εισι πολιτειαι, πολεων δε οικησεις, δεσποζομεναν τε και βουλευουσων, μερεσιν εδυταν τισι 183, 184. de Republica II. S. 230. seq.

531) Politicus S. 114. 115. de Legib. IX. S. 47. ὡς αρα νομους ανθρωποις αναγκαιον τιθεσθαι, και ζην κατα νομους, η μηδεν διαφερειν των παντη αγριωτατων θηριων. S. 48. — αλλ'

επι

ge zu befolgen, und den Privatvortheil dem gemeinen Besten unterzuordnen, ist das einzige feste Band, welches alle Glieder zu einer großen Gesellschaft verbindet und zusammenhält. Das Vernunftgesetz muß allgemeine Maxime aller Mitglieder werden [532]).

Der letzte Zweck des Staats ist Freiheit und Einigkeit. Einigkeit und Freundschaft findet dann statt, wenn alle Bürger gerecht sind, oder einem und demselben Gesetz der Vernunft gehorchen, kein getheiltes Interesse haben, das was, jeder besitzt, für gemeinschaftliches Eigenthum ansehen. Die wahre Freiheit besteht nicht in Zügellosigkeit und Ungebundenheit von allen Gesetzen; denn daraus folgt Anarchie und Unterdrückung der Freiheit andrer, sondern in der allgemeinen Unterwürfigkeit unter das Gesetz der Vernunft. Wo nicht Menschen, sondern Gott und Vernunft durch Gesetze herrschen, da ist wahre Freiheit, da giebt es keine Despoten, und keine Sclaven, sondern alle Bürger sind frei, einig und wohlwollend unter einander [533]).

Es

επι πλεονεξιαν και ιδιοπραγιαν ἡ θνητη φυσις αυτον ὁρμησει αει, φευγουσα μεν αλογως την λυπην διωκουσα δε την ἡδονην· του δε δικαιοτερου τε και αμειγονος επιπροσθεν αμφω τουτω συζησεται. de Legib. V. S. 213, 214. — I. S. 45. IV. S. 181. 183.

532) de Legib. IX. S. 47. το μεν γαρ κοινον ξυνδει, το δε ιδιον διασπα τας πολεις I. S. 45. επι δε πασι τουτοις λογισμος, ὁ, τι ποτ' αυτων αμεινον ἡ χειρον· ὁς γενομενος δογμα πολεως κοινον, νομος επωνομασαι.

533) de Legib. III. S. 139. ὁτι την πολιν ελευθεραν τε ειναι δει και εμφρονα, και εαυτη φιλην·

140.

Es giebt in dem Staate drei verschiedene Stände, die Regenten, die Vertheidiger und die übrigen Bürger. Die Regenten sind diejenigen Personen, welche Gesetze geben, und für die Befolgung, und überhaupt für das allgemeine Beste sorgen. Wenn nicht dieses, sondern ihr Privatinteresse ihr Zweck ist, so sind sie keine Regenten, sondern Factionen, und was sie verordnen, verdient nicht den Namen eines Gesetzes. Sie sind eigentlich nichts anders als Diener der Gesetze, Beschützer und Erhalter des gemeinen Besten. Sie haben daher keine willkührliche Gewalt, sondern müssen ihre Willkühr eben so gut als die Unterthanen dem Gesetz unterwerfen. Die Regenten herrschen über die Unterthanen, und das Gesetz über die Regenten [534]). Zwar behauptet Plato an einem andern Orte, daß der Regent über die Gesetze, nicht aber die Gesetze über den Regenten herrschen müssen; dann ist aber

140. V. S. 229. de Republ. V. S. 29. 30. Epistola VII. S. 114. VIII. S. 158, 159. δουλεια και γαρ ελευθερια, ὑπερβαλλουσα μεν ἑκατερα, παγκακον· εμμετρος δε ουσα παναγαθον. μετρια δε ἡ θεῳ δουλεια· αμετρος δε, ἡ τοις ανθρωποις. θεος δε ανθρωποις σωφροσι νομος· αφροσι δε, ἡδονη.

534) de Legib. IV. S. 184. τους δ' αρχοντας λεγομενους νυν ὑπηρετας τοις νομοις εκαλεσα, ουτε καινοτομιας ονοματων ἑνεκα· αλλ' ἡγουμαι παντος μαλλον ειναι παρα τουτο σωτηριαν τε πολει και τ' ουναντιον· εν ᾗ μεν γαρ αν αρχομενος ᾖ και ακυρος νομος, φθοραν ὁρω τῃ τοιαυτῃ ἑταιμην ουσαν· εν ᾗ δε αν δεσποτης των αρχοντων, οι δε αρχοντες δουλοι του νομου, σωτηριαν και παντ' ὁσα θεοι πολεσιν ἑδοσαν αγαθα γιγνομενα καθορω. S. 181. 183.

oder die Rede von positiven Gesetzen, welche nicht unveränderlich seyn dürfen, wenn nicht ein Despotismus der Gesetze gegründet werden soll, sondern nach Zeit und Ort umständen, den Principien der Gesetzgebungskunst gemäß, abgeändert, berichtiget, erweitert und eingeschränkt werden müssen [535]). Vernunft also, nicht Willkühr soll das Gesetzgebende in dem Staate, und die Regenten gleichsam die Repräsentanten der Vernunft seyn. Eben deswegen, weil die Regenten kein Gesetz über sich haben, und doch nur nach Gesetzen regieren sollen, fodert Plato von ihnen, sie sollen Philosophen seyn, das heißt Männer, welche die Wissenschaft von dem höchsten Gute und dem letzten Zweck, und von der höchsten Regel aller Handlungen besitzen, die darüber nachgedacht, das Urbild von dem Nachbilde, das Absolute von dem Concreten, das Princip von dem Abgeleiteten unterscheiden, und sich darin vor andern Menschen wie Wachende vor Träumenden auszeichnen [536]).

Die Vertheidiger beschützen den Staat gegen äussere Angriffe, und die Bürger gegen innere Gewalt; sie sind dazu bestimmt, den Gesetzen Kraft zu geben, und die Anordnungen der Regenten auszuführen. Sie sind die physische Macht des Staats unter der Auctorität der Gesetze [537]). Die übrigen Bürger haben nichts mit der Verwaltung des Staats zu thun, sondern betreiben ihre eige-

535) Politicus S. 87, 88, 93, 97, 98.

536) de Legibus IV. S. 179-181. III. S. 132-134. de Republ. III. S. 313-318. VII. S. 136, 137, 138-142. VI. S. 69, 70, 107-111.

537) de Republ. II. S. 242-245.

rigenen Geschäfte unter dem Schutze und im Gehorsam der Gesetze [538]).

Die Bedingung von dem Wohlstande des Staats ist: daß jeder dieser drei Stände das Seinige (seine Pflicht) thue, ohne sich in den Wirkungskreis des andern einzumischen; daß der Regent nichts mehr noch weniger als Regent, aber dieses in der größten Vollkommenheit sey, daß der Vertheidiger nur allein mit der Beschützung des gemeinen Wesens beschäftiget, und der Bürger nichts weiter als Bürger und Unterthan sey [539]). Dieses ist der Grund der Analogie zwischen der tugendhaften Beschaffenheit des menschlichen Gemüths und der vollkommenen Verfassung eines Staats. So wie es in diesem drei Stände, so giebt es in dem Gemüthe drei Kräfte und Principe. Die Vernunft ist der Regent, die Gefühle die Gehülfen und Mitstreiter der Vernunft, die Regungen des sinnlichen Begehrungsvermögens sind die Unterthanen. Was die Vernunft in dem Menschen ist, das ist der regierende Stand im Staate. u. s. w. Das richtige Verhältniß der Unterordnung, nach dem Princip, Jedes thue das Seine, ist die Bedingung des sittlichen Zustandes, aus welchem die vier Tugenden in Begleitung mit Harmonie und Glückseligkeit entspringen im einzelnen Menschen, wie im Staate. Der Staat ist nehmlich weise, insofern er wohlberathen ist, das heißt, wenn Bürger da sind, welche die Wissenschaft und den guten Willen besitzen, für

538) de Republ. V. S. 31. IV. S. 349. seq.

539) de Republ. IV. S. 353. εθεμεθα δε δηπου, και πολλακις ελεγομεν, ὁτι ἑνα ἑκαστον ἐν δεοι επιτηδευειν των περι την πολιν, εις ὁ αυτου ἡ Φυσις επιτηδειοτατη πεφυκυια ειη.

für das allgemeine Beste, für die vollkommenste Einrichtung und das beste Verhalten des Staats gegen sich und gegen andere zu sorgen. Diese Wissenschaft besitzen die Regenten, sie regieren durch Vernunft den ganzen Staat. Durch diese wenigen ist der ganze Staat weise [540]). Tapfer ist der Staat durch die Tapferkeit seiner Vertheidiger, wenn sie richtige dem Gesetz gemässe Begriffe von dem haben, was zu fürchten und nicht zu fürchten ist, und nach diesen bei allen Gefahren und Reizungen der Sinnlichkeit standhaft handeln [541]). Mässigkeit ist in diesem Staate anzutreffen, insofern die regellosen Begierden und Gefühle des großen Hausens von den durch die Vernunft bestimmten Gefühlen und Maximen, überhaupt von der Vernunft und Weisheit der Gebildeten in Gehorsam und Ordnung erhalten werden; insofern alle Glieder des Staates, wenn sie auch noch so verschieden in Ansehung des Geistes, des Körpers und des Vermögens sind, in dem Puncte einig sind, wer in dem Staate regieren und regieret werden soll. Diese Einigkeit, Ordnung und Harmonie verdient vorzüglich den Namen der politischen Mäßigkeit [542]. Die Gerechtigkeit ist die Maxime, nach welcher der Staat organisirt ist, daß nehmlich jeder Bürger dasjenige thue, wozu er Anlagen und Fähigkeiten hat, wozu er bestimmt ist; der Wille seine Pflicht zu erfüllen, sein Amt und Geschäft treu zu verrichten, ohne sich um andere Geschäfte zu bekümmern, oder sich in einen Stand einzudrängen, zu welchem er nicht brauchbar ist. Diese Maxime giebt erst dem Staat seine Festigkeit, sie ist es, welche die Weisheit, Tapferkeit und Mäßigkeit

540) de Republ. IV. S. 343-345.

541) de Republ. IV. S. 345-348.

542) de Republ. IV. S. 349-352.

des Staats begründet. Nach dieser Maxime verfahren auch die Richter bei Verwaltung der Gerechtigkeit, indem sie darauf sehen, daß keiner sich fremden Eigenthums anmasse, aber auch nicht des Seinigen beraubt werde [543]).

Es erhellet schon aus diesen wenigen Zügen, daß Plato ein Ideal zeichnet, welches nie in der Wirklichkeit vorkommt indessen doch den Nutzen haben kann, daß man nach ihm wirkliche Staatenverbindungen ihrer Vollkommenheit näher bringt. Nach seiner Idee ist der vollkommenste Staat eine Verbindung einer Anzahl von Menschen, von verschiedenen Anlagen und Fähigkeiten, zu einem moralischen Ganzen, welches sich gleichsam selbst organisirt. Die Hauptidee, auf welche alles bezogen wird, ist Uebereinstimmung mit dem Vernunftgesetz, Harmonie [544]). Diese Uebereinstimmung kann aber gedoppelt seyn, eine rechtliche und eine sittliche. Da aber Plato nicht zwischen dem Rechtsgesetz und dem Sittengesetz unterscheidet, so wurde er durch diese Idee verleitet, die rechtliche Harmonie, Freiheit, die mit jedes Andern Freiheit bestehen kann, mit der sittlichen zu verwechseln. Und daraus lassen sich manche Eigenheiten dieses idealischen Staats erklären z. B. daß anstatt der Achtung und Sicherung des Eigenthums, eine allgemeine Güter- ja auch Weibergemeinschaft eingeführt wird, weil aus dem Besitz eines Eigenthums getheiltes Interesse entspringt, welches die

543) de Republ. IV. S. 352-357. χρηματιστικου, επικουρικου, φυλακικου γενους οικειοπραγια, ἑκαστου τουτων το ἑαυτου πραττοντος εν πολει, δικαιοσυνη τ' αν ειη και την πολιν δικαιαν παρεχοι.

544) de Legib. V. S. 229. και κατα δυναμιν ὁιτινες νομιζι μιαν ὁτι μαλιστα πολιν απεργαζονται, τουτων ὑπερβολη προς αρετην ουδεις ποτε ὁρων αλλον θεμενος, ορθοτερον ουδε βελτιω θησεται.

die Eintracht der Bürger stöhrt, und den Gemeingeist hindert [545]); also anstatt die äussere Freiheit Gesetzen zu unterwerfen, die Freiheit selbst beschränkt; daß jedem Bürger sein bestimmter Wirkungskreis angewiesen wird, den er nicht mit einem andern vertauschen darf; daß das meiste auf Erziehung berechnet ist, nicht auf Gesetze, und daß die Erziehung von Staats wegen ein für allemal unabänderlich festgesetzt wird u. s. w. Es zeigt sich aber auch die Folge von dem nicht völlig entwickelten Begriffe von dem Geiste der Sittlichkeit, der nicht genug Legalität von Moralität unterscheidet, nach welchem eine Uebereinstimmung mit Gesetzen der Vernunft schon für zureichend gehalten wird, um einem ganzen Staate den Charakter eines moralischen zu ertheilen.

Ungeachtet aber die Hauptidee in diesem Grundriß eines idealischen Staates verfehlt ist, so enthält er doch auch mehrere treffliche Ideen. Selbst der so oft verkannte und mißverstandene Ausspruch, daß das menschliche Elend nicht eher aufhören werde, bis phi-

545) In den Büchern von der Republik schränkt sich diese Weibergemeinschaft blos auf die Vertheidiger ein, die überhaupt nichts eigenthümlich besitzen sollen. Aber in dem 5. Buche der Gesetze S. 229. setzt er überhaupt das Ideal des Staates darin, daß vollkommene Einheit in dem Staate herrsche, welche nur dann möglich sey, wenn alles Eigenthümliche aufhöre; wenn Weiber, Kinder, Güter alles gemeinschaftlich sey; wenn das, was die Natur zum eigenen Gebrauch gegeben, z. B. die Sinnorgane, nur für das gemeine Wesen gebraucht würde; wenn in Tadel und Lob, Lust und Unlust die größte Einförmigkeit statt fände. Allein, setzt er hinzu, dieses Ideal ist für die Erdenbewohner nicht gemacht, und nur Annäherung an dasselbe für sie möglich.

losophen regieren, oder die Regenten wahre Philosophen sind [546]) ist eine große Wahrheit, auf welche ihn die Erwägung der großen und schweren Pflichten eines Regenten, deren vollkommene Erfüllung nur von Menschen erwartet werden kann, welche außerordentliche Talente und die seltensten Kenntnisse mit einem durchaus moralischen Charakter verbinden, und der große Abstand, zwischen dem was ist, und was seyn soll, führte, zumal wenn man bedenkt, wie viel damals waren, die sich dünkten im Stande zu seyn, das Steuerruder des Staates zu führen, und wie sehr selbst Sophisten diesen Dünkel beförderten, wenn sie die Regierungskunst für eine Summe Geldes zu lehren versprachen, die doch nichts als Regeln enthielt, wie man sich die Gunst des großen Haufens verschaffen könne.

Nach dem Plato hat die Regierungskunst, deren vorzüglichster Theil die Gesetzgebung ausmacht, einen weit höhern Zweck. Nicht das Angenehme, sondern das Gute, nicht die Vermehrung der physischen Macht, oder die Sorge für das Vergnügen des Volks, sondern die sittliche Veredelung aller Mitglieder des Staats und die Erhaltung des gemeinen Wesens in seinem innern Wohlstande, ist der Gegenstand, mit welchem sich die Re-

546) de Republ. V. S. 52. 53. εαν μη η οι Φιλοσοφοι βασιλευωσιν εν ταις πολεσιν, η οι βασιλεις τε νυν λεγομενοι και δυναςαι Φιλοσοφησωσι γνησιως τε και ικανως, και τουτο εις ταυτον ξυμπεση δυναμις τε πολιτικη και Φιλοσοφια, των δε νυν πορευομενων χωρις εφ' εκατερον αι πολλαι Φυσεις εξ αναγκης αποκλειςθησιν, ουκ εςι κακων παυλα ταις πολεσιν, δοκω δε, ουδε τω ανθρωπινω γενει.

Regierungskunſt beſchäftiget [547]). Das übrige Detail gehört nicht hieher.

Wie wichtig dem Plato die Erziehung geweſen, ſiehet man ſchon daraus, daß er ſich ſo weitläufig darüber ausbreitet. Er hält ſie mit Recht für eine der wichtigſten Staatsangelegenheiten, denn der Staat muß gute Bürger ſelbſt erziehen. Die Bildung des Menſchen, ſein Charakter, ſein Werth und Unwerth hängt faſt ganz allein von der Beſchaffenheit ſeiner Erziehung ab [548]).

Die Erziehung kann verſchiedene Zwecke haben, z. B. gewiſſe Geſchicklichkeiten, Kunſtfertigkeiten; aber es muß einen gewiſſen allgemeinen, höchſten Zweck geben, welcher bei der Erziehung jedes Menſchen vorgeſetzt werden muß, und wodurch man Anſprüche auf den Namen eines gebildeten Menſchen (πεπαιδευμενου) erlangt. Dieſer Zweck beſteht darin, den Wunſch und das thätige Streben hervorzubringen, ein guter und vollkommener Bürger zu ſeyn, der mit Gerechtigkeit zu regieren und zu gehorchen verſteht, oder mit einem Worte, der ſich ſelbſt mit Vernunft beherrſchen kann. Durch das Sittengeſetz, durch die Begriffe von Tugend und Laſter muß der

547) Politicus S. 114-116, 79, 80, 81. 95. 97. de Republ. II. S. 229. IV. S. 342, 358. de Legib. I. S. 17, IV. 176. V. S. 236. VII. S. 380. Gorgias S. 40. 144. 147.

548) de Legib. VI. S. 279. ανθρωπος δε ως φαμεν ημερον (ζωον). ομως μην παιδειας μεν ορθης τυχον και φυσεως ευτυχους, θειοτατον ημερωτατον τε ζωον γιγνεσθαι φιλει· μη ικανως δε η μη καλως τραφεν, αγριωτατον ὁπποσα φυει γη. de Republ. IV. S. 334, 335.

Begriff und Zweck der Erziehung bestimmt werden [549]). Plato unterscheidet die physische und geistige Erziehung, die erste ordnet er aber der letzten unter. Der Zweck der letzten ist also der Hauptzweck aller Erziehung [550]).

Die Erziehung gehet also darauf, in den Kindern solche Gesinnungen hervorzubringen, welche von ihnen, wenn sie erwachsen sind, gefodert, und von ihrer gebildeten Vernunft gebilliget werden können; daß sie, noch ehe ihre Vernunft gebildet ist, dasjenige zu lieben und zu billigen, zu hassen und zu verwerfen gewohnt werden, was sie lieben und hassen sollen [551]). Diese Erziehung be-

549) de Legib. I. S. 46. ουτω και κακια δε και αρετη σαφεςερον ἡμιν διηρθρωμενον αν ειη· εναργεςερου δ' αυτου γενομενου, και παιδεια και τ' αλλα επιτηδευματα ισως εςαι μαλλον καταφανη. S. 43. ου γαρ ταυτα ἡγουμεθα, ὡς εοικεν, ειναι παιδειαν, ποιουσαν επιθυμητην τε και ερασ;ην του πολιτην γενεσθαι τελεον, αρχειν τε και αρχεσθαι επισαμενον μετα δικης. ταυτην την τροφην αφορισαμενος ὁ λογος ουτος, εξ ὡν φαινεται, νυν βουλοιτ' αν μονην παιδειαν προσαγορευειν· την δε εις χρηματα τεινουσαν, ἡ τινα προς ισχυν, ἡ και προς αλλην τινα σοφιαν ανευ νου, και δικης, βαναυσον τ' ειναι και ανελευθερον, και ουκ αξιαν τοπαραπαν παιδειαν καλεισθαι.

550) de Republ. III. S. 310.

551) de Legib. II. S. 59. τοδε περι τας ἡδονας και λυπας τεθραμμενον αυτον ορθως, ὡςε μισειν μεν ὁ χρη μισειν, ευθυς εξ αρχης μεχρι τελευς, σεργειν δε ὁ χρη σεργειν, τουτ' αυτο αποτε-

μων

begreift, außer der harmonischen Cultur und Uebung aller geistigen Vermögen, vorzüglich die Bildung des Herzens durchs ästhetische Gefühl für die frühere Periode, und für die spätere, die Entwickelung des Vernunftvermögens.

Der Mensch hat einen eignen, ihn von allen andern Thieren unterscheidenden Sinn für Ordnung, Harmonie, und Schönheit; mit der Entwickelung desselben gehet die eigentliche Bildung zur Humanität an [552]). Wenn alle Dinge, welche die Jugend umgeben, wenn alle Handlungen, die vor ihren Augen geschehen, wenn alles, was sie lesen, das Gepräge der Ordnung, Harmonie und Schönheit an sich trägt, so wird dadurch der Sinn für das Schöne entwickelt und gebildet, daß sie jede Abweichung und Disharmonie sogleich bemerken, auch wenn sie noch keine deutliche Erkenntniß davon besitzen. Ihr Gemüth wird zuletzt so gestimmt, daß es nur das Gute und Schöne lobt und billiget, das Häßliche und Böse tadelt und verabscheuet. Dieses gehet endlich in den ganzen Charakter über, daß sie auch nach keiner andern Maxime handeln [553]).

Die Schönheit und die Sittlichkeit sind nach dem Plato sehr nahe mit einander verwandt, daher glaubte er, daß die ästhetische Bildung die Vorbereitung zur moralischen sey. Wir glauben daher, seine Gedanken von den

μων τῳ λογῳ, και παιδειαν προσαγορευων, κατα γε την εμην δοξαν ορθως αν προσαγορευοις S. 72. παιδεια εστ' ἡ παιδων ὀλκη τε και αγωγη προς τον ὑπο του νομου λογον ορθον ειρημενον, και τοις επιεικεστατοις και πρεσβυτατοις δι' εμπειριαν ξυνδεδογμενον, ὡς οντως ορθος εστι.

552) de Legib. II. S. 60, 63, 65, 82.

553) de Republ. III. S. 291. seq.

Natur des Schönen an keinem schicklichern Platze, als hier, darstellen zu können. Wahrscheinlich verleitete die Doppelsinnigkeit der griechischen Worte καλος, αισχρος, καλλος, daß sie, wie in andern Sprachen, sowohl das Aesthetische als das Moralische bedeuten, den Plato, die Aehnlichkeit in dem Begriffe aufzusuchen; aber er hätte auch die Verschiedenheit nicht übergehen sollen. Daher wird das Prädikat der Schönheit nicht allein von Gegenständen des Gesichts und Gehörs, sondern auch von Gesetzen, Gesinnungen, Charaktern gebraucht [554]).

Da dieses Prädicat so verschiedenen und entgegengesetzten Dingen beigelegt wird, die so sehr in ihren Merkmalen abweichen, auch selbst vergänglich und veränderlich sind; da aber die Schönheit selbst, als etwas Unveränderliches gedacht wird, welches sich immer gleich bleibt, so muß es eine ursprüngliche, absolute Schönheit geben, welche an sich an keinem Objecte angetroffen wird, sondern nur in der Idee existirt; und Objecte heißen darum schön, weil sie etwas haben, welches dieser Idee entspricht [555]).

In

554) Symposium S. 245, 246. Hippias mai. S. 41. de Republ. III. S. 292.

555) Phaedo S. 227, 228. Cratylus S. 345. Hippias mai. S. 29. ουχ' οιος' ει μεμνησθαι, ὁτι το καλον αυτο ηραντών, ὁ παντι, ῳ αν προσγενηται, ὑπαρχει εκεινῳ καλῳ ειναι, και λιθῳ και ξυλῳ και ανθρωπῳ και θεῳ και ἁπασῃ πραξει και παντι μαθηματι; Symposium S. 247. ουδ' αυ φανταζησεται αυτο το καλον, οιον προσωπον τι, ουδε χειρες, ουδε αλλ' ουδεν, ὡν σωμα μετεχει· ουδε τις λογος, ουδε τις επιστημη. ουδε που ου εν ἑτερῳ τινι, οιον εν ζωῳ, ῃ εν γῃ, ῃ εν ουρανῳ, ῃ εν τῳ αλλῳ· αλλα αυτο καθ' ἁυτο μεθ' ἁυτου μονοειδες αει ον.

In diesem Begriff, welchen zu bestimmen das Geschäft des Philosophen ist, sucht Plato die Beantwortung der Frage: worin liegt der Grund, warum wir etwas schön oder häßlich nennen? Allein, um diese zu finden, hätte er zuvörderst das Geschmacksurtheil selbst zergliedern müßen, um darin die Merkmale des Schönen zu finden. Darauf kommt er aber gar nicht, weil nach seiner Ansicht die Idee der Schönheit schon in dem menschlichen Geiste liegt, demselben ursprünglich von der Gottheit mitgetheilt worden ist, und überhaupt die Schönheit als etwas Objectives betrachtet, wovon die Norm eben in jener Idee angetroffen wird.

Von den Untersuchungen über diesen Gegenstand, wissen wir nur sehr wenig. In dem Hippias wiederlegt er einige falsche Erklärungen von dem Schönen, (z. B. sie sey der gute Anstand (πρεπον) oder das Nützliche) woraus nicht viel Licht über seinen eignen Begriff hervorgeht. In dem Symposium ist mehr von der Liebe, welche das Schöne zum Gegenstand hat, als von dem Schönen selbst, die Rede. Indessen läßt sich doch sein Begriff aus einigen Aeußerungen errathen.

Was kann die absolute Schönheit anders seyn, als **Regelmäßigkeit, Harmonie** und **Symmetrie**? Denn wo wir diese an einem Objecte antreffen, da nennen wir dasselbe schön. Eben darin besteht aber auch das Wesen der Sittlichkeit und der geistigen Vollkommenheit des Menschen, wie wir oben gesehen haben [556]). Also findet eine gewisse Aehnlichkeit und Verwandtschaft zwischen Sittlichkeit oder Tugend und der Schönheit statt. Aber es ist auch ein Unterschied zwischen beiden. Schönheit ist ein Gegenstand der äußern Anschauung, Sittlichkeit aber ein

556) Philebus S. 317. μετριοτης γαρ και Συμμετρια καλλος δηπου και αρετη πανταχου Συμβαινει γιγνεσθαι.

ein Gegenstand des Denkens. Beide verhalten sich wie Grund und Folge. — Jede Tugend hat uehmlich gleichsam ihren eigenen Ton, ihre Miene und Bewegung, ihre besondere Art sich zu äußern. So wie nun jede Tugend und ihr Handeln eine durch die Vernunft bewirkte Harmonie und Ebenmaß ist, so trägt auch das Aeußere, worin sie sich gleichsam abdruckt, dasselbe Gepräge. Dieses wird nun auf besondere Gegenstände übergetragen, so, daß man an denselben eine Beziehung auf irgend eine Tugend oder Vollkommenheit des Geistes findet, oder vermißt; in dem ersten Falle ist der Gegenstand schön, in dem zweiten häßlich. — Ebenmaß und Regelmäßigkeit ist aber nicht nur die Folge der Vollkommenheit des Geistes, sondern auch des Körpers. **Schön ist also überhaupt alles, was sich auf eine Vollkommenheit des Geistes und des Körpers, oder auch eines bloßen Bildes derselben bezieht, und mit derselben als etwas Anschauliches in Zusammenhange steht, das Gegentheil ist das Häßliche** [557]).

Es giebt also zwei Arten der Schönheit, die **geistige** und die **körperliche**. Denn es kann ein Körper an Gestalt und Bewegung symmetrisch und harmonisch seyn-

557) de Legib. II. S. 62, 63. de Republ. III. S. 290, 291. ευλογια αρα και ευαρμοστια και ευσχημοσυνη και ευρυθμια ευηθεια ακολουθει, ουχ ην ανοιαν ουσαν υποκοριζομενοι καλουμεν ὡς ευηθειαν, αλλα την ὡς αληθως ευ τε και καλως το ηθος κατεσκευασμενην διανοιαν. de Legib. II. S. 63. τα μεν αρετης εχομενα ψυχης η σωματος, ειτε αυτης ειτε τινος εικονος, ξυμπαντα σχηματα τε και μελη. καλα· τα δε κακιας αυ, τ' ουναντιον ἁπαν.

seyn, ohne daß das Innere des Geistes damit übereinstimmt; es ist aber auch der entgegengesetzte Fall möglich. Wenn aber beide Arten in einem Subjecte zusammen treffen, so ist es das schönste Object, was sich für Menschen denken läßt [558]).

Eine wichtige Bemerkung des Plato, welche weiter verfolgt, vielleicht mehrere Aufschlüsse über die Natur des Schönen herbeigeführt hätte, ist es übrigens, daß das Schöne mit einem eigenthümlichen angenehmen Gefühl begleitet wird. Allein nach seiner Ansicht ist dieses unmittelbare Wohlgefallen eine Folge der Schönheit, nicht ihr Wesen, und er hält es daher für einen Fehler, das Vergnügen zum Maaßstabe bei Beurtheilung des Schönen zu machen [559]).

Das

558) Symposium S. 245, 246. de Republ. III. S. 294, 295. ὁτου αν ξυμπιπτῃ εν τε τῃ ψυχῃ καλα ηθη ενοντα, και εν τῳ ειδει ὁμολογουντα εκεινοις και ξυμφωνουντα, του αυτου μετεχοντα τυπου, τουτ' αν ειη καλλιστον θεαμα τῳ δυναμενῳ θεασθαι.

559) Philebus S. 290, 291. ταυτα γαρ ουκ ειναι προς τι καλα λεγω, καθαπερ αλλα, αλλ' αει καλα καθ' ἁυτα πεφυκεναι, και τινας ἡδονας οικειας εχειν, ουδεν ταις των κινησεων προσφερεις. de Legib. II. S. 89. ουκουν ἡδονῃ κρινοιτ' αν μονον εκεινο ορθως, ὁ μητε τινα ωφελειαν, μητε αληθειαν, μητε ὁμοιοτητα απεργαζομενον παρεχεται, μηδ' αυ γε βλαβην, αλλ' αυτου τουτου μονου ἑνεκα γιγνοιτο του ξυμπαρεπομενου τοις αλλοις της χαριτος, ἡν δη καλλιστα τις ονομασαι αν ἡδονην, ὁταν μηδεν αυτῃ επακολουθῃ. S. 90.

Das Wohlgefallen an dem Schönen, wenn es in den Charakter des Menschen übergeht, nennt Plato die Liebe (ερως). Und es erklärt sich nun, warum er einen so großen Werth auf die Liebe setzt, und sie als die Schule der Tugend betrachtet; denn sie ist im Grunde nichts anders als das moralische Gefühl mit dem Aesthetischen verbunden [560]).

Nach Bildung des ästhetischen und moralischen Gefühls ist das Hauptgeschäft der Erziehung die Entwickelung und Bildung der Vernunft, damit man in seiner eigenen Vernunft die Gründe für seine Handelsweise entwickele, welche bisher auf bloßen Gefühlen beruhete, und den moralischen Ueberzeugungen dadurch Festigkeit und Dauer gebe. Die Hauptsache ist dabei, der Vernunft die gehörige Richtung zu geben, daß sie nicht im Dienst der Sinnlichkeit stehe, sondern sich allein mit dem beschäftige, was wahr und gut an sich ist, und ihr alles übrige Streben unterzuordnen, damit man nicht sich selbst, sondern Wahrheit und Gerechtigkeit über alles schätze, und mit sich selbst vollkommen einig werde [561]).

Die-

560) Sympoſium S. 235, 236. 245, 246. Phaedrus S. 301, 302, 303. de Legib. IV. S. 176. VII. S. 415. ὁ δε (ερως) παρεργου μεν την του σωματος επιθυμιαν εχων, ὁρων δε μαλλον η ερων, τη ψυχη δεοντως της ψυχης επιτεθυμηκως, ὑβριν ἡγηται την περι το σωμα του σωματος πληγμονην· το σωφρον δε και ανδρειον και μεγαλοπρεπες και το ϕρονιμον αιδουμενος ἁμα και σεβομενος.

561) de Republ. VII. S. 134-136. IX. S. 239. de Legib. II, S. 58, 59. Timaeus S.

Dieſes ſind die Hauptſätze der Platoniſchen Philoſophie, ſo weit wir ſie aus ſeinen Schriften kennen. Daß ſie ein zuſammenhängendes, harmoniſches Ganzes ausmachen, fällt in die Augen. Wenn man nichts weiter als dieſes unter Syſtem verſteht, ſo mag die Platoniſche Philoſophie das erſte, weit umfaſſende Syſtem des menſchlichen Wiſſens heiſſen; nur kann es nicht auf die Würde von Wiſſenſchaft Anſpruch machen, weil es auf Sätzen beruhet, die entweder unerwieſen oder halbwahr oder gar unbegreiflich ſind, und die Grundlage deſſelben einen Cirkel in ſich ſchließt, welcher ihm alle Haltbarkeit raubt. Denn nach ihm iſt die Gottheit als die abſolute Urſache als Princip der Weſen der Dinge, und daher die Quelle aller Wahrheit und Erkenntniß; und doch muß die Exiſtenz derſelben erſt durch die Vernunft erwieſen werden. Daß die Ideen die Formen ſind, nach welchen die Dinge gebildet worden, läßt ſich allenfalls wohl denken, aber nicht erweiſen, und die Uebergebung einer Möglichkeit in Erklärung der Gattungsbegriffe, mußte die ganze Ideenlehre einem Manne von nüchternen Geiſte, wie Ariſtoteles war, völlig verwerflich machen.

Plato legte eigentlich den erſten Grund zum Dogmatismus und insbeſondere dem Rationalismus, indem er theils den Satz des Widerſpruchs als Princip aller Wahrheit aufſtellte, theils annahm, daß die Ideen angeborne reine Begriffe ſeyen. Beide Vorſtellungsarten enthielten einiges Wahre und einiges Falſche unter einander gemiſcht, welches in alle folgende Syſteme auf verſchiedene Art überging, und bald ungeprüft angenommen, theils einſeitig beſtritten wurde. Der Haupt-

irr-

S. 426. 427, 428, 431, 430. το δε δη παιδαγωγησον αυτο (νουν) μαλλον που και προτερον παρασκευαζεον εις δυναμιν, ὁτι καλλιζον και αριζον ες την παιδαγωγιαν ειναι.

irrthum, daß der Grundsatz des Widerspruchs das Princip auch der objectiven Wahrheit sey, wurde nicht angefochten, weil er das Fundament aller folgenden Systeme wurde.

Bei allem Einseitigen und Irrigen enthielt doch Platos Philosophie auch viele originelle Ansichten, manche wichtige Wahrheiten, und vorzüglich einen reichhaltigen Stoff zu weitern Untersuchungen; sie weckte und stärkte das Bedürfniß, in allem nach höheren Gründen zu forschen. Ein Hauptverdienst ist aber unstreitig die Begründung einer logisch strengen Methode, ohne welche wahrscheinlich kein Aristoteles aus Platos Schule hervorgegangen seyn würde, und die Aufstellung reinerer praktischer Grundsätze, welche auch nicht ohne Einfluß auf das wirkliche Leben waren.

Erſter Anhang.

Chronologiſche Tafel

über die zweite Periode

der Geſchichte der Philoſophie.

Digitized by Google

Erster Anhang.

Chronologische Tafel

über die zweite Periode

der Geschichte der Philosophie.

Jahre vor Christi Geburt	Olympiaden	Jahre Roms	Geschichte der Philosophie	Andere Begebenheiten
399	95, 1	354	Die Sokratiker begeben sich nach Megara	
389	97, 4	365	Plato reist das erstemal nach Syracus	
384	99, 1	370	Aristoteles wird geboren	
	101		Pyrrho wird geboren	

Jahre vor Christi Geburt	Olympiaden	Jahre Roms	Geschichte der Philosophie	Andere Begebenheiten
	102		Aristoteles kommt nach Athen	
367	103, 2	387		Der ältere Dionysius stirbt
364	104, 1	390	Zweite Reise des Plato nach Syracus	
361	104, 4	393	Dritte Reise des Plato nach Syracus	
357	105, 4	397		Dionysius in Sicilien wird von Dion bekriegt
356	106	398		Alexander wird geboren
348	108, 1	406	Plato stirbt	
347	108, 2	405	Aristoteles begiebt sich zum Hermias	
443	109, 2	411	Aristoteles wird Lehrer des Alexanders	
442	109, 3	412	Epikur wird geboren	

Jahre vor Christi Geburt	Olympiaden	Jahre Roms	Geschichte der Philosophie	Andere Begebenheiten
	110		(Diodorus, Stilpo, Diogenes, Krates)	
339	110, 2	415	Speusipus stirbt	
			Xenokrates fängt an zu lehren	
337	110, 4	417		Schlacht bei Chäronea
336	111, 1	418		Tod des Königs Philipp, Regierungsantritt Alexanders
335	111, 2	419	Aristoteles fängt an in dem Lyceum zu lehren	
324	114, 1	430	Diogenes der Cyniker stirbt	Tod Alexanders des Großen
				Ptolemäus Lagi in Aegypten
322	114, 3	432	Aristoteles stirbt	
	116		Arcesilaus geboren	
314	116, 3	440	Xenokrates stirbt	

Jahre vor Christi Geburt	Olympiaden	Jahre Roms	Geschichte der Philosophie	Andere Begebenheiten
	120		Zeno ist berühmt	
	123		Pyrrho stirbt	
285	123, 4	469		Ptolemäus Philadelphus König in Aegypten
280	125, 1	474	Chrysipp geboren	
270	127, 2	483	Epikur stirbt	
	129		Cleanthes ist berühmt	
			Zeno stirbt	

Zweiter Anhang.

Litteratur

der

Geschichte der Philosophie.

Digitized by Google

Zweiter Anhang.

Litteratur der Geschichte der Philosophie.

1) Ueber Sokrates.

Sokratische Unterhaltungen über das Aelteste und Neueste aus der christlichen Welt. Ein Versuch. Leipzig 1786. 8.

Sokrates von W. F. Heller. Frankfurt am Main 1789. 2 Th. 8.

La Vie de Socrate par Franç. Charpentier. 3. Ed. Amsterd. 1699. 12. Deutsch von Thomasius. Halle 1720. 8.

Jac. Guil. Mich. Waſſer Diſſertat. de vita, fatis atque philoſophia Socratis. Oettingen 1720. 4.

The Life of Socrates — by Gilbert Cooper. London 1749. 8.

J. Hacker (Praeſ. Fr. Volkm. Reinhard) Imago vitae morumque Socratis e ſcriptoribus vetuſtis. Wittenb. 1787. 4.

Joan Luzac Oratio de Socrate cive. Leiden 1796. 4.

Frid. Guil. Sommeri (Praeſ. Frid. Menzio) Diſſ. de Socrate nec officioſo marito, nec laudando patre familias. Leipzig 1716. 4.

Jo. Mat. Gesneri Socrates ſanctus paederaſta im zweiten Bande d. Commentat. Soc. reg. Götting.

Jo. Andr. Kamm (Praeſ. J. Schweighaeuſer) Comment. Mores Socratis ex Xenophontis Memorab. delineati. Strasburg 1785. 4.

Claude Franç. Fraguier Diſſertation ſur l'ironie de Socrate, ſur ſon pretendu Demon familier, et ſur ſes moeurs. In Memoir. de l'Acad. des Inſcr. Tom. IV. und Deutſch in Hißmanns Magaz. für die Philoſophie, 2 B.

Gottfr. Olearii Dissert. de Socratis Daemonio. Leipzig 1702.

Chr. Meiners von dem Genius des Sokrates, im 3. Bande seiner vermischten philosophischen Schriften.

(Mehrere dahin gehörige Abhandlungen im deutschen Museum, Berliner Monatsschrift — — —)

Ueber den Genius des Sokrates. Frankfurt und Leipzig 1777. 8.

Ueber den Genius des Sokrates von B. J. C. Justi. Leipzig 1779. 8.

An Essay on the Demon or divination of Socrates by R. Nares. London 1783. 8.

Der Genius des Sokrates. Ein Traum. In Cäsars Rhapsodien. Leipzig 1788. 8.

Ueber den Proceß des Sokrates von Tychsen in der Bibliothek der alten Litteratur und Kunst, 1, 2. Stück.

Sigism. Frid. Dresigii epistola de Socrate iniste damnato. Leipzig 1738. 4.

Ueber die Verurtheilung des Sokrates von Nachtigall in der deutschen Monatsschrift. 1790. Jän. S. 127.

K. L. Richter de libera, quam Cicero vocat Socratis contumacia Commentat. I—III. Kassel 1788, 1789, 1790. 4.

Car. Em. Kettneri Diſſert. de Socrate mortem minus fortiter ſubeunte. Leipzig 1735. 4.

Frid. Menzii Diſſ. de Socratis methodo docendi in ſcholis non omnino proſcribenda. Leipzig 1740. 4.

J. Ch. Loſſius de arte obſtetricia Socratis. Erfurt 1785. 4.

C. F. L. Simon (Praeſ. Krug) Diſſertatio de Socratis meritis in philoſophiam rite aeſtmandis. Wittenberg 1797. 4.

Godofr. Wilh. Pauli Diſſert. de philoſophia morali Socratis. Halle 1714. 4.

The Socratic Syſtem of Moral, as delivered in Xenophon's Memorabilia, by Edward Edwards, Oxford 1773. 8.

Jac. Guil. Feuerlini Diſſert. de iure naturae Socratis. Altdorf 1719. 4.

Lud. Theoph. Mylii Diſſertat. de Socratis Theologia. Jena 1713. 4.

Joh. Fr. Auffſchlager (Praeſ. J. Schweighaeuſer) Comment. Theologia Socratis ex Xenophontis Memorabilib. excerpta. Straßb. 1785. 4.

Lehren und Meinungen der Sokratiker über die Unſterblichkeit der Seele von W. G. Tennemann. Jena 1791. 8.

2) Ueber

2) Ueber die Cyniker.

Georg. Gottfr. Richter Diſſert. de Cynicis. Leipzig 1701. 4.

Chr. Gottl. Joecher Progr. de Cynicis nulla re teneri volentibus. Leipzig 1743. 4.

Frid. Mentzii Progr. de Cyniſmo, nec philoſopho, nec homine digno. Leipzig 1744. 4.

3) Ueber die Cyrenaiker.

Ariſtippus philoſophus Socraticus ſiue de eius vita moribus et dogmatibus commentarius (auct. Frid. Mentzio). Halle 1719. 4.

Batteux developpement de la morale d'Ariſtippe (in Mem. de l'Acad. des Inſcript. Tom. XXVI. Deutſch in Hißmanns Magazin. 4 B.)

Henr. Kunhardt Diſſert. de Ariſtippi philoſophia morali. Helmſtädt 1796. 4.

J. J. Rambach Progr. de Hegeſia πεισιθανατῳ 1771. 4. Auch in ſeiner Sylloge Diſſert. ad rem literariam pertinentium. Hamburg 1790. 8.

4) Ueber die Megariker.

Jo. Caſp. Guntheri Diſſ. de modo disputandi Megarica. Jen. 1707. 4.

J. Im.

J. Im. Walch Comment. de philoſophiis veterum eriſticis. Jen. 1755. 4.

Spalding vindiciae philoſophorum Megaricorum vor ſeinen Commentar in primam partem libelli de Xenoph. Zenone et Gorgia.

Schwab's Bemerkungen über Stilpo in Eberhards philoſophiſchem Archiv. 2 B. 1 Stück.

J. F. Gräffe Diſſ. quae iudiciorum analyticorum et ſyntheticorum naturam iam longe ante Kantium antiquitatis ſcriptoribus non fuiſſe perſpectam, contra Schwabium probatur. Göttingen 1794. 8.

5) Ueber die älteſten Pyrrhonier.

Jac. Arrhenii Diſſert. de Philoſophia Pyrrhonia. Upſal 1708.

Jo. Gottl. Münch Diſſert. de notione ac indole ſcepticismi, nominatim Pyrrhonismi. Altdorf 1796. 4.

God. Ploucquet Diſſert. de Epoche Pyrrhonis. Tübingen 1758. 4.

Jac. Bruckeri Obſervatio de Pyrrhone a ſcepticismi univerſalis macula abſolvendo in Miscellan. Lipſ. Tom. V. und Bruckeri Miscellan. hiſtor. philoſoph.

Ch. Vit. Kindervater Diss. Adumbratio quaestionis: an Pyrrhonis doctrina omnis tollatur virtus. Leipzig 1789. 4.

Is. Frid. Langheinrich Dissert. I. II. de Timonis vita, doctrina, scriptis. Leipzig 1720, 1721.

6) Ueber Plato.

Apuleius, Diogenes Laert.

Vita Platonis ex Cod. Vindob. in der Bibliothek der alten Litteratur und Kunst, 5 St.

Guarini vita Platonis in der Uebersetzung der Plutarch. Lebensbeschreibung. Basel 1535.

Marsilii Ficini vita Platonis vor seiner lateinischen Uebersetzung des Plato und in seinen Werken.

Phil. Melanchthon. oratio de vita Platonis in dem 2 B. seiner Reden.

Joh. Mich Bosch vita Platonis vor seiner Ausgabe der Apologie Sokratis. Straßburg 1591. 8.

Fleury Discours sur Platon an dessen Traité du chois et de la methode des etudes.

Vies d'Epicure, de Platon et de Pythagore par M.. Amsterdam 1752. 12.

La vie de Platon avec l'exposition des principaux dogmes de sa philosophie par Mr. Dacier an der Uebersetzung der Werke des Plato.

Remarks on the Life and Writings of Plato, with answers to the principal objections against him, and a general view of his Dialogues. Edinburg 1760. 8. Entwurf von Platons Leben, nebst Bemerkungen über dessen schriftstellerischen und philosophischen Charakter, aus dem Engl. mit Anmerkungen und Zusätzen von K. Morgenstern. Leipz. 1797. 8.

Plato über ihn und seine Philosophie. Altona 1790. 8.

De vita Platonis Disp. Praes. M. Frykwall, Resp. A. Folker. Lund. 1797.

Corsini Dissertatio de natali die Platonis, eiusque aetate et itineribus in Gori Symbol. liter. T. VI.

Jo. Guil. Jani Dissertat. de institutione Platonis. Wittenberg 1706. 4.

Jo. Guil. Jani Dissert. de peregrinatione Platonis. Wittenberg 1706. 4.

Christ. Ritter de praeceptoribus Platonis. Greifswalde 1701. 4.

System der Platonischen Philosophie von Wilh. Gottl. Tennemann. 4 B. Leipzig 1792—1795. 8.

Alcinous de doctrina Platonis.

Joh. Bapt. Crispi liber de Platone caute legendo. Rom 1594. Fol.

Lud. Morainvilliere Examen Philosophiae Platonicae. 1650. 8.

A free

A free and impartial cenſure of Platonic Philoſophy by Sam. Parker. London 1666. 4.

Joh. Bapt. Bernardi Seminarium totius Philoſophiae, T. II. Platonis, Platonicorumque doctrinam, definitiones etc. complectens. Venedig 1599. Fol.

Petri Calannae Philoſophia ſenior, Sacerdotia et Platonica. Palermo 1599. 4.

Rud. Goclenii Idea Philoſophiae Platonicae. Marburg 1612. 8.

Joh. Bapt. Weiganmeieri Diſſert. de Philoſophia Platonis. Tübingen 1623. 4.

Aug. Mag. Kraft de notione philoſophiae in Platonis ἐραστῆς. Leipzig 1786. 4.

J. A. Eberhard's Abhandlung über den Zweck der Philoſophie, und über die Mythen des Plato, in ſeinen neueſten vermiſchten Schrift. Halle 1788. 8.

G. E. Schulze de ſummo ſecundum Platonem Philoſophiae fine. Helmſtädt 1789. 4.

Mag. Dan. Omeiſii Diſſert. de illo Platonis effato: philoſophia eſt meditatio mortis. Altdorf 1688. 4.

H. Ph. C. Henke Diſſert. de philoſophia mythica Platonis inprimis. Helmſtädt 1776.

J. Jac. H. Naſt Progr. de methodo Platonis philoſophiam tradendi dialogica. Stuttgard 1787.

Franc. Patricii Plato mysticus et exotericus et Aristoteles mysticus et exotericus. Vened. 1591. Fol.

Georg. Paschius de re literaria potissimum morali Platonis. Kiel 1706. 8.

Jo. Fr. Dammann Dissert. I. II. de humanae sentiendi et cogitandi facultatis natura ex mente Platonis. Helmstädt 1792. 4.

Scipionis Agnelli disceptationes de ideis Platonis. Venedig 1615. 4.

Sibeth Dissert. de ideis Platonicis. Rostock 1720. 4.

Jac. Thomasii Oratio de ideis Platonis, in seinen Orationibus No. XIII.

Jac. Brucker Dissert. de convenientia numerorum Platonicorum cum ideis Platonis, S. bei den Pythagoräern.

G. E. Schulze Dissert. de Ideis Platonis. Wittenberg 1787. 4.

Theoph. Faehse Dissert. de Ideis Platonis, Leipzig 1795. 4.

F. V. L. Plessings Abhandl. über die Ideen des Plato in Cäsars Denkwürdigkeiten, 3 B. Leipzig 1786. 8.

De ideis Platonicis Disp. Praes. Matthia Fremling Resp. von Schantz. Lund. 1795.

Jol

Jo. Andr. Buttſtedt Progr. de Platonicorum reminiscentia. Erlangen 1761. 4.

Jo. Chil. Sprembergeri Oratio de praeſtantia et utilitate artis dialecticae, deque definitione eiusdem Platonica. Wittenberg 1598. 8.

J. J. Engels Verſuch einer Methode, die Vernunftlehre aus den Platoniſchen Dialogen zu entwickeln. Berlin 1780. 8.

F. V. L. Pleſſings Memnonium, 2 B. S. 291.

Ebend. Verſuch zur Aufklärung der Philoſophie des älteſten Alterthums (metaphyſiſches Syſtem des Plato.)

Marſ. Ficini Theologia Platonica. Florenz 1482. Fol.

Pauli Benii Eugubini Theologia Platonis et Ariſtotelis. Pavia 1624. 4.

Eſ. Pufendorfii Diſſert. de Theologia Platonis. Leipzig 1653.

Henr. Fergii Diſſert. de Theologia Platonis. Gieſſen 1664.

Jo. Weiſii Diſſert. de Theologia Platonis. Gieſſen 1683.

Joh. Phil. Treuneri Theologia Platonis et Ariſtotelis comparata. Jena 1690. 4.

Joh. Friedr. Wucherer Diſſert. II. de defectibus Theologiae Platonis. Jena 1706.

The Theology of Platon by Ogilvie. London 1793. 8.

(Souverain) Le Platonisme devoilé ou Essay touchant le Verbe Platonicien. Colln 1700. 8.

Balth. Stolberg Dissert. de λογῳ et νῳ Platonis. Wittenberg 1676.

(Tennemann) Ueber den göttlichen Verstand in Paulus Memorabilien, 1. Stück.

Nic. Hier. Gundling de Atheismo Platonis in den Gundlingianis, 43 Th.

Joh. Jac. Zimmermann de Atheismo Platonis. — Ejusdem Vindiciae Dissertat. de Atheismo Platonis contra Gundlingium. Beide Abhandlungen in den Amoenitat. literar. 11. 13 Tom.

Chr. Meiners Histor. de vero Deo.

D. Tiedemann über Plato's Begriff von der Gottheit in Memoires de a Societé d. Antiquit. de Cassel. Tom. I.

J. G. A. Oelrichs Commentatio de doctrina Platonis de Deo a Christianis et recentioribus Platonicis varie explicata et corrupta. Marburg 1788. 8.

Chr. Meiners Betrachtung über die Griechen, das Zeitalter des Plato, über den Timäus dieses Philosophen, und dessen Hypothese von der Weltseele.

Chr. Meiners Abhandlung über die Natur der Seele, eine Platonische Allegorie. Beide Abhandlungen in dem 1sten Bande seiner vermischten Schriften.

C. L. Reinholds Abhandlung über die rationale Psychologie des Plato, im ersten Bande seiner Briefe über die Kantische Philosophie.

E. G. Lilie Dissert. Platonis sententia de natura animi. Göttingen 1790. 8.

Joh. Nic. Hartschmidt Dissert. Plato de immortalitate animi. Straßburg 1698.

Sam. Weikhmann Dissert. de Platonica animorum immortalitate. Wittenberg 1740.

Christ. Ernst de Windheim examen argumentorum Platonis pro immortalitate animae humanae. Göttingen 1749.

Moses Mendelssohn Phädon.

W. G. Tennemanns Lehren und Meinungen der Sokratiker über die Unsterblichkeit.

Joh. Frid. Hilleri Disput. de campo veritatis Platonicae. Wittenberg 1741. 4.

Chrysostomi Javelli Dispositio moralis philosophiae Platonicae. Venedig 1536. 4.

Magn. Dan. Omeisii Ethica Platonica. Altdorf 1696. 8.

Gott-

Gottl. Hanſch de Enthuſiasmo Platonis. Leipzig 1716. 4.

Joh. Zentgravii Specimen doctrinae iuris nat. ſecundum diſciplinam Platonicam. Straßburg 1679. 4.

Chryſ. Javelli Diopoſitio philoſophiae civilis ad mentem Platonis. Venedig 1536. 4.

Joh. Sleidani ſumma doctrinae Platonis de republica et de legibus. Straßburg 1548. 8.

Joh. Jac. Leibnitz Diſſertat. Respublica Platonis. Leipzig 1676. 4.

Car. Morgenſtern de Platonis republica commentationes tres. Halle 1794. 8.

Digitized by Google

Digitized by Google

Geſchichte

der

Philoſophie

von

D. Wilhelm Gottlieb Tennemann

Außerordentlichem Profeſſor der Philoſophie auf der Univerſität zu Jena, der Churfürſtlich Mainziſchen Akademie nützlicher Wiſſenſchaften zu Erfurt Mitgliede und der lateiniſchen Geſellſchaft zu Jena Ehrenmitgliede.

Dritter Band.

Leipzig,

bei Johann Ambroſius Barth

1801.

Vorrede.

Der dritte Band sollte, nach meinem Willen, die zweite Periode der Geschichte der Philosophie beschließen, und also den Rest des zweiten Hauptstücks enthalten. Ich mußte aber diesen Vorsatz aufgeben, wenn er nicht zu einer unverhältnißmäßigen Stärke anwachsen sollte. Er enthält daher nur die Geschichte der Aristotelischen und Epikureischen Philosophie. Ich hätte über beide leicht noch einmal so viel Bogen schreiben können, wenn ich der Versuchung hätte nachgeben wollen, alles das aufzunehmen, was sich über diese Männer und ihre Nachfolger, über ihre Schriften und Philosopheme sagen ließ, oder diejenigen Materialien meiner Geschichte einzuverleiben, welche neuere Geschichtschreiber und Geschichtforscher darüber verarbeitet haben. Allein diese Weitläuftigkeit schien mir nicht zweckmäßig, noch eine solche Benutzung fremder Arbeiten redlich. Die Geschichte der Philosophie hat ihre Grenzen, und nur von der bestimmten Festhaltung derselben kann eine planmäßige Bearbeitung derselben erwartet werden. Eine ausführliche Analyse des Ideengangs philosophischer

Schriften, oder weitläuftige Auszüge aus denselben können in anderer Rücksicht interessant seyn; für die Geschichte der Philosophie aber ist dieses Verfahren nicht zweckmäßig, und man müßte befürchten, wenn man auch nur bei den originalen Geisteswerken dieses beobachten wollte, das Ganze zu einem solchen Umfange anzuschwellen, daß dem Leser alle Lust vergehen würde, sich durchzuarbeiten. Es ist schon genug, wenn sie die Principien und ihre Anwendung mit gehöriger Deutlichkeit heraushebt, und das übrige Detail dem eigenen Studium der Leser überläßt.

Bei der Menge von Schriften, welche über beide Philosophen und ihre Behauptungen in ältern und neuern Zeiten erschienen sind, würde es eine unbillige und übertriebene Foderung an einen Geschichtschreiber seyn, das alles selbst zu durchlesen. Er würde selbst, wenn auch die meisten, was nicht der gewöhnliche Fall zu seyn pflegt, mit Einsicht geschrieben wären, durch die Verschiedenheit der Ansichten nur irre geführt werden, und nie zu einem festen Standpuncte kommen. Ich habe daher zwar einige der besten Schriften dieser Art, vorzüglich Hrn. Tiedemann's und Buhle's benutzt; allein die Hauptsache blieb immerfort diese, die Philosophie des Aristoteles, so wie des Epikurs, aus der Quelle selbst, das ist aus ihren oder andern authentischen Schriften darzustellen, und dabei keiner Ansicht zu folgen, als derjenigen, welche sich mir aus diesem Studium selbst dargeboten hatte. Ist mein Forschen nicht ganz vergeblich gewesen, ist es mir gelungen, in den Geist ihrer Philosophie

losophie einzudringen, so findet der Leser eine deutliche, unverfälschte Darstellung der Principien und vornehmsten Resultate, die eine leichte Uebersicht verstattet, und dennoch, ungeachtet aller Kürze, vielleicht besser als alle dickleibigen Commentarien denjenigen zu Hülfe kommt, welche noch eines Führers bei ihrem eigenen Studium bedürfen. Aus diesem Grunde habe ich auch höchst selten die so vielfältig abweichenden Meinungen und Erklärungen über einzelne Lehrsätze angeführt, oder sie einer Prüfung unterworfen. Die Geschichte würde sonst zur Polemik und zu einer Weitläufigkeit gezwungen worden seyn, daß die Geschichte der Aristotelischen Philosophie allein mehr als einen Band würde angefüllt haben. Eine solche Ausführlichkeit kann nur bei der geschichtlichen Behandlung einzelner Lehren und Behauptungen auf eine lehrreiche und interessante Art angewendet werden, nicht aber bei der Geschichte einer Wissenschaft von solchem Umfange, als die Geschichte der Philosophie ist. Ich konnte mich auch um so eher dieser Mühe überhoben glauben, da ich alle Sorgfalt darauf gewendet habe, die Philosophie so rein und unverfälscht aus den Quellen darzustellen, als nur immer möglich war, und diejenigen Leser, welche ein Interesse daran finden, andere Darstellungen leicht mit dieser vergleichen können.

Diejenigen Leser, welche in diesem Bande viel Neues suchen, werden vielleicht ihre Rechnung nicht ganz finden. Denn bei so vielfältig von gelehrten und scharfsinnigen Männern bearbeiteten Systemen,

wie dies mit dem des Aristoteles und Epikurs der Fall ist, kann eine neue Untersuchung aus den Quellen nicht die Ausbeute geben, als bei weniger erforschten Theilen der Geschichte. Indessen ist doch auch manches vielleicht zum erstenmal aufgefunden, gewiß aber Mehreres aus einem andern Gesichtspuncte dargestellt und mehr berichtiget worden, wie schon eine Vergleichung des hier gegebenen Abrisses der Aristotelischen Philosophie mit der Bearbeitung ebenderselben in dem Lehrbuche des Herrn Buhle ausweisen wird. Es dürfte nicht schwer fallen, ein Verzeichniß von solchen Puncten hier zu liefern, wenn hier der Ort dazu wäre; ich überlasse dieses einsichtsvollen Recensenten, wenn sie es etwa der Mühe werth halten sollten, in das Detail des Einzelnen und Vergleichungen mit andern Schriften der Art einzugehen, welches freilich nicht so leicht ist, als einige den Inhalt und die Beschaffenheit des Werkes im allgemeinen betreffende Bemerkungen, so wie sie sich beim Durchblättern darbieten, hinzuwerfen.

Der vierte Band wird das Stoische System in seiner ursprünglichen Gestalt und eine Uebersicht des zweiten Zeitraums enthalten, welche die Resultate der vorhergehenden Forschungen darlegen, und die Fortschritte der Philosophie als Wissenschaft, die Cultur ihrer einzelnen Theile, und die aus allem dem hervorgehende Richtung des philosophirenden Geistes ins Licht setzen wird. Durch solche, das Ganze eines Zeitraums umfassende Bemerkungen kann die Geschichte einer Wissenschaft erst das werden,

den, was sie seyn soll. Auch wird diese Uebersicht zugleich als Einleitung in die folgende Periode, womit sich der vierte Band schließen wird, den Leser auf den Standpunct setzen, auf welchem die folgende, sehr abweichende Art zu philosophiren betrachtet und beurtheilt werden muß.

Jena, im März 1801.

Der Verfasser.

Inhalt.

Inhalt.

Siebenter Abschnitt. Schüler des Plato Seite 1— 17.

Achter Abschnitt. Philosophie des Aristoteles . . . . . S. 17—331.

Neunter Abschnitt. Schüler des Aristoteles . . . . . S. 331—346.

Zehnter Abschnitt. Philosophie des Epikurs . . . . . S. 347—432.

Zweites

Zweites Hauptstück.

Zweite Periode.

von

Sokrates bis Zeno.

Digitized by Google

Zweites Hauptstück.

Siebenter Abschnitt.

Schüler des Plato.

Unter der großen Menge von Schülern, welche Plato in dem langen Zeitraum, daß er in der Akademie lehrte, gebildet hatte, zeichneten sich mehrere durch ihren gebildeten Charakter und durch wissenschaftliche Kenntnisse, keiner aber so sehr durch seinen philosophischen Geist, als Aristoteles aus. Wenn je einer Ansprüche machen konnte, der Nachfolger des Plato in der Akademie zu seyn, so war er es nach dem, was wir davon urtheilen können. Indessen zog Plato einen andern, den Speusipp vor. War es die Verwandschaft, welche seine Wahl bestimmte, oder der Umstand, daß dieser Schüler einer solchen Empfehlung zu seinem äussern Glücke bedürftig war, oder war es eine gewisse Abneigung gegen Aristoteles, die dieser mit oder ohne seine Schuld sich zugezogen hatte; kurz die Bewegungsgründe zu dieser anscheinenden Parteilichkeit lassen sich bey der Entfernung der Zeit und dem Mangel hinlänglicher Nachrichten nicht befriedigend entdecken. Vielleicht wünschte Plato sein Lehrsystem fortgepflanzt und ausgebreitet zu wissen, welcher Zweck freylich sicherer durch einen Schüler, wie Speusipp, der immer die größte Anhänglich-

keit für ihn bewiesen hatte, als durch den Aristoteles erreicht werden mußte.

Die Lehrer, welche von Plato an in der Akademie Philosophie lehrten, werden wie bekannt, unter dem Namen der Akademiker in der Geschichte angeführt. Schon in älteren Zeiten theilte man sie in mehrere Classen, ohne sie durch charakteristische Eigenthümlichkeiten gehörig von einander zu trennen [1]). Wir bleiben hier nur bey den Nachfolgern des Plato bis auf den Arcesilaus stehen, welche durch ihren eigenen Charakter von den folgenden getrennt werden müssen.

Im Ganzen kann man sagen, daß der Geist des Plato, der für die beiden wichtigsten Angelegenheiten der Menschheit, Wissenschaft und Moralität als Anwendung der ersten auf das thätige Leben, gleiches Interesse vereinigte, sich auf seine Nachfolger fortpflanzte, und in der Akademie bis zum Arcesilaus erhielt Die Akademie blieb, was sie unter Plato war, eine Bildungsanstalt für denkende Köpfe und gute Bürger, wie die bekannte Geschichte des Polemo beweiset. Eine andere Eigenthümlichkeit dieser Akademie bestehet darin, daß sie fast durchge-

1) Die ältern Schriftsteller nehmen bald zwei (wie Cicero) bald drei Akademien an, einige setzten noch dazu die vierte und fünfte. (Sextus Empir. Hypotyp. I. §. 220. Diog. Proem, §. 19. Cicero Academ. Quaest. I. c. 12.) Aber man siehet schon aus der Uneinigkeit, daß sie von keinem bestimmten Gesichtspunct ausgingen. Einige sehen mehr auf den Charakter ihrer Philosophie ob er dogmatisch oder skeptisch war; diese nehmen nur zwei Academien, die alte und die neue an. Andere scheinen mehr auf den Zeitraum zu sehen, wie lange das Ansehen eines Lehrers gedauert habe. Beide Gesichtspuncte haben ihre Schwierigkeiten. Sie gehen uns nichts weiter an.

gehends Platos System treu blieben [2]). Das Ansehen des Stifters, der außer seinen Talenten zum Philosophiren auch noch die Gabe der Wohlredenheit und einer eindringenden Beredsamkeit im hohen Grade vereinigte, und sich noch dazu durch seinen Charakter ehrwürdig gemacht hatte, brachte bei Männern, die zwar auch denkende Köpfe, doch nicht vom ersten, sondern nur vom zweiten Range waren, natürlich eine gewisse Anhänglichkeit an ihren Lehrer hervor, welche machte, daß man von den Hauptsätzen seines Systems sich nicht zu entfernen wagte. Wirklich finden wir auch bei Speusipp und Xenokrates nur wenige Sätze ausgezeichnet, welche höchstens in dem Ausdruck von Platonischen Sätzen abweichen, wenigstens ganz in dem Geiste der Platonischen Philosophie gedacht sind. Wahrscheinlich blieben auch bei diesen noch die ἀγραφα δογματα der Leitfaden des Unterrichts, und die esoterische Philosophie wurde für alle, außer den wirklichen Schülern, als ein Geheimniß bewahret.

Natürlich läßt sich von Männern dieser Art wenig Ausbeute für die Philosophie als Wissenschaft erwarten. Ihre zahlreichen Schriften können daher für ihre Zeitgenossen immer schätzbare Geisteswerke gewesen seyn, (wie z. B. auch Aristoteles die Schriften des Speusipp um einen ziem-

2) Zwar versichert Cicero de Oratore III. c. 18. Speusipp und Xenokrates hätten sich in keinem bedeutenden Puncte vom Aristoteles entfernt. Allein auf die feinern Unterscheidungen zweier Systeme, versteht sich dieser Schriftsteller nicht immer, und wenn man weiß, daß er eine Identität zwischen Plato und Aristoteles behauptet Academic. Quaest. I. c. 4. so wird man sich nicht wundern, wenn er diese Identität auch auf Platos Schüler ausdehnte Man vergleiche auch Simplicius Com. in Physica Arist. p. 32. b.

sich hohen Preis soll gekauft haben [3]). Epoche haben sie aber für die Wissenschaft gleich denen ihres Lehrers oder Mitschülers nicht gemacht, und ihr Verlust ist nur in der Hinsicht zu bedauern, daß sie ohne Zweifel viele Aufschlüsse über die Philosophie des Plato und auch wohl des Aristoteles, so wie überhaupt über den wissenschaftlichen Charakter ihrer Zeit werden in sich gefaßt haben.

Hieraus bestimmt sich schon von selbst die Stelle, welche die ersten Nachfolger des Plato in einer Geschichte der Philosophie einnehmen können und dürfen. Sie werden nur um des folgenden willen erwähnt. Um ihren Einfluß auf einige spätere Begebenheiten bemerklich zu machen, wird eine kurze allgemeine Schilderung von der Art und Weise, wie sie sich mit der Philosophie beschäftigten, hinreichend seyn. Mehr kann man aus Mangel an historischen Daten auch nicht wohl geben.

Wenn wir also voraussetzen, daß die nächsten Nachfolger des Plato sein System als Grundlage ihres Denkens und ihres Lehrens gebrauchten, so lassen sich ihre Beschäftigungen auf folgende Puncte zurückführen.

I. Plato hatte mit gutem Erfolge angefangen, die Wissenschaften nach Verschiedenheit der Erkenntnißquellen und ihres wissenschaftlichen Gehalts zu classificiren; er hatte die Philosophie als die höchste Wissenschaft von allen andern empirischen Erkenntnissen geschieden, zugleich aber auch durch Aufsuchung ihrer wechselseitigen Verhältnisse mit ihnen in Verbindung gesetzt. Die Abtheilung der Philosophie in drei große Hauptfächer war von ihm wo nicht vollendet, doch vorbereitet. Speusipp und Xenokrates gingen auf diesem Wege weiter. Der

er

3) Gellius Noct. Attic. III. c. 17. Diogenes Laert. IV. §. 5.

erste verfertigte eine Art von Encyklopädie, worin er alle Beziehungen, wodurch alle Wissenschaften in ein großes System verbünden werden, entwickelte [4]). Der zweite führte die Eintheilung der Philosophie in die Dialektik, Physik und Ethik, noch weiter fort, oder trug sie doch zuerst bestimmter und deutlicher in Schriften vor [5]). Nach welchen Grundsätzen Xenokrates dabei verfuhr, wie er den Begriff und den Umfang dieser drei Theile bestimmte, inwiefern also diese Grenzbestimmung mit der des Aristoteles übereinstimmte, läßt sich bey allem Mangel von bestimmten Nachrichten nicht mit Gewißheit angeben.

II. Alle drei philosophischen Wissenschaften bearbeiteten sie in Schriften, welche theils das Ganze, theils

4) Diogenes IV. §. 2. ἑτος πρωτος (καθα Φησι Διοδωρος εν απομνημονευματων πρωτω) εν τοις μαθημασι εθεασατο τα κοινον και συνοικειωσε καθοσον ην δυνατον αλληλοις. Das vieldeutige Wort μαθημα läßt hier noch eine Unbestimmtheit, ob nehmlich wissenschaftliche Kenntnisse überhaupt oder mathematische im engern Sinn zu verstehen sind. Wir tragen aber kein Bedenken, es im weitern Sinne zu erklären. Denn die Verwandschaft mathematischer Wissenschaften ist so einleuchtend, daß wenn Speusipp nichts weiter als dieses entdeckt hätte, es nicht als etwas besonderes verdiente angemerkt zu werden. Wenn wir nicht irren, so ist Diogenes IV. §. 5. angeführte Schrift διαλογοι των περι την πραγματειαν ομοιων X. diejenige, worinn Speusipp diese Encyklopädie aufstellte, und dieser Titel scheint unsere Erklärung zu bestätigen.

5) Sextus Empiricus adverſ. Mathem. VII. §. 16. Cicero Academ. Quaeſt. I. c. 4.

specielle Theile derselben zum Gegenstande hatten, wie aus dem Verzeichniß derselben beim Diogenes erhellet.

III. Alles ihr Philosophiren scheint keinen andern Zweck gehabt zu haben, als die weitere Entwickelung, Erläuterung, Begründung und Erweiterung des Systems ihres Lehrers [6]). Es ist zu unserm Zweck hinlänglich, wenn wir dieses von den beiden ersten Akademikern durch Anführung der wenigen Lehrsätze, deren die Schriftsteller erwähnt haben, beweisen.

Speusipp.

Sein Räsonnement über das Kriterium des Wahren, welches Sextus anführt, beweiset, daß er die Grundsätze des Plato deutlicher entwickelte. (Vergl. 2. B. S. 309, 312.) Er unterschied die Objekte der reinen Vernunft und der Erfahrung. Das Kriterium für die Wahrheiten der Vernunft ist die wissenschaftliche Vernunft, und für Erfahrungsgegenstände Erfahrung, verbunden mit Wissenschaft, das ist, Verbindung der Anschauung mit Begriffen [7]).

Plato

6) Cicero Academ. Qu. 1. c. 9. Speusippus autem et Xenocrates, qui primi Platonis rationem auctoritatemque susceperant, et post hos Polemo, et Craetes unaque Crantor in academia congregati, diligenter ea, quae a superioribus acceperant, tuebantur.

7) Sextus Empiricus aduersus Mathematic. VII. §. 145. των μεν νοητων κριτηριον ελεξεν ειναι τον επιστημονικον λογον. των δε αισθητων την επιστημονικην αισθησιν, επιστημονικην δε αισθησιν υπελαφε καθεκαστην την μεταλαμβανεσαν της κατα τον λογον αληθειας.

Plato behauptete, daß zum Philosophiren eine vollständige Zergliederung der Begriffe erforderlich sey, bis man ihre einfachen Merkmale entdecke. Einen Versuch dieser Art machte Speusipp; er entwickelte eine Reihe von Begriffen, bestimmte ihre wesentlichen Merkmale (ϰσιας) und ihre Prinzipe (αρχας) [8]). Eine Folge dieser Zergliederung war es, daß er manche Begriffe, welche durch den Sprachgebrauch des Plato leicht für identisch angesehen werden konnten, schärfer unterschied; so zeigte er z. B., daß Intelligenz mit der Einheit und Vollkommenheit (το αγαθον) nicht identisch, sondern von eigner Natur sey [9]).

Den Ursprung der Welt erklärte er wie Plato (Vergleichen 2. B. S. 413. seq. 427.) daß zwar alle Materie und Elemente der Naturkörper von Ewigkeit aber in einem chaotischen Zustande gewesen, und durch Hülfe einer Intelligenz zu einem regelmäßigen Ganzen geordnet worden. Zum Beweise dieser Hypothese berufte er sich auf die Organisation der Thiere und Pflanzen, bei denen die Grundstoffe zwar Ursachen sind, die Vollkommenheit aber nicht bei diesen, sondern an dem Product, das aus ihnen gebildet wird, anzutreffen ist [10]). Das Wesen, welches diese

8) Aristoteles Metaphysicor. ζ. c. 2. Σπευσιππος δε ϰαι πλειας ϰσιας απο τϰ ἑνος αρξαμενος ϰαι αρχας ἑκαστης ϰσιας· αλλην μεν αριθμων, αλλην δε μεγεθων, επειτα ψυχης ϰαι τϰτον δη τον τροπον επεκτεινει τας ϰσιας.

9) Stobaeus Eclog. Physic. I. c. 3. p. 58. Σπευσιππος τον νεν ϰτε τω ἑνι ϰτε τω αγαθω τον αυτον, ιδιοφυη δε.

10) Aristoteles Metaphysic. XII. c. 7. ὁσοι δε ὑπολαμβανουσιν ὡσπερ οἱ Πυθαγορειοι ϰαι Σπευσιπ-

πος

Harmonie hervorgebracht hat und unveränderlich erhält, iſt die Gottheit oder die Weltſeele [11]).

Xenokrates.

Gleich dem Plato erklärte Xenokrates die Mathematik als unentbehrlich für das Studium der Philoſophie

πος το αριστον μη (wahrſcheinlich η) καλλιστον μη εν αρχη ειναι, δια το και των φυτων και των ζωων τας αρχας αυτην μεν ειναι, το δε καλον και το τελειον εν τοις εκ τουτων, και ορθως οιονται. τοι γαρ σπερματα εξ ετερων εστι προτερον τελειων, και το πρωτον ου σπερμα εστιν, αλλα το τελειον. Wenn man dieſe Stelle in der Beziehung nimmt, welche ſie in dem Zuſammenhange hat, ſo liegt nicht einmal der ſchiefe Gedanke darin, welche einige Gelehrte zu finden glaubten daß die letzte intelligible Urſache der Welt (denn von der iſt die Rede) nicht das vollkommenſte Weſen ſey, ſondern das, was aus demſelben gebildet worden, obgleich Ariſtoteles dieſe Erklärung durch die Beziehung auf das höchſte Weſen veranlaßt hat. Allenfalls paßt die Erklärung, welche aus dieſer Beziehung hervorgeht, auf die Pythagoräer aber nicht auf Speuſippus Lehre, welcher, nachdem Plato die Gottheit als ein auſſerweltliches Weſen durch eine Vernunftidee, die alles Sinnliche ausſchließt, gedacht hatte, wohl nicht wieder zu der niedrigen Vorſtellungsart eines Naturweſens zurückgegangen ſeyn wird. Ich kann alſo keinen andern Sinn darin finden, als den, welchen ich oben ausgedrückt habe. Auch das folgende ſtimmt alsdann damit überein.

11) Cicero Nat. Deor. I. c. 13. Nec multo ſecus Speuſippus, Platonem avunculum ſubſequens, et vim quandam dicens, qua omnia regantur, eamque animalem, evellere ex animis conatur cognitionem deorum.

phie, und gleichsam für die Handhabe, an welcher man allein die letzte anfassen könne [12]).

In der speculativen Philosophie ist gar nichts Auszeichnendes von ihm aufbewahret worden. Alle Philosopheme, die wir von ihm wissen, sind Platonisch, nur mit dem Unterschiede, daß einige in die Terminologie der Pythagoräischen Philosophie eingekleidet sind. Hieher gehöret z. B. die Anwendung des Pythagoräischen Ausdrucks Monas und Dyas zur Bezeichnung der Gottheit und der Weltseele. Die Gottheit ist nehmlich die von allem Sinnlichen und Materiellen abgesonderte Intelligenz, die höchste Vernunft; die Weltseele aber ein der Gottheit untergeordnetes Wesen, welches die veränderliche Welt regieret, und in Verbindung mit ihr stehet. Das ursprüngliche Wesen bezeichnet also die Monas, insofern sie als das Princip aller Zahlen und Dinge betrachtet wurde; die Dyas aber ein abgeleitetes Wesen [13]). Man würde sich aber wahrscheinlich irren, wenn man die an diese Zeichen geknüpften Begriffe und Sätze in die Pythagoräische Philosophie übertragen wollte. Daß Xenokrates nur gewisse Ausdrücke aus der letzten entlehnte, erhellet aus der Erklärung der Seele: sie sey eine sich selbst bewegende Zahl [14]). Denn diesen Begriff brauchte er nicht in einer frem-

12) Plutarchus de vita morali (ed. Francof.) T. II. p. 452.

13) Stobaeus Ecl. Physic. p. 62. Ξενοκρατης την μοναδα και την δυαδα θεους, την μεν ως αρρενα πατρος εχουσαν ταξιν, εν ουρανω βασιλευουσαν, ητινα προηγορευει και Ζηνα, και περιττον, και νουν, ὁσις εστιν αυτων πρωτος θεος· την δε ως θηλειαν, μητρος θεων διαν, την υπο τον ουρανον ληξεως ηγεμονην· ητις εστιν αυτων ψυχη τε παντος.

14) Man sehe 1. B. S. 131.

fremden Philosophie aufzusuchen, da er schon in der Platonischen einheimisch war. Es läßt sich daher gar nicht behaupten, was einige Schriftsteller vorgeben, daß diese Akademiker Platonische und Pythagoräische Sätze mit einander vermischt haben.

Indessen siehet man aus dem Wenigen, was wir von seinem Philosophiren wissen, daß er doch auch mit einigem Nachdenken die Philosophie des Plato bearbeitete. So lehrte er deutlicher die Immaterialität der Seele [15]). So wie den Plato, so bisch stigte ihn auch die Widerlegung des eleatischen Systems. Aber man kann sich keinen ganz bestimmten Begriff von der Ansicht, welche Xenokrates von dieser Philosophie hatte, noch von der Art bilden, wie er sie zu widerlegen gedachte. Nur so viel erhellet daraus, daß er der Folgerung des Zeno, daß durch eine Theilung ins Unendliche die Körper zuletzt in Nichts aufgelöst werden müßten, (Man vergleiche 1. B. S. 204.) die Behauptung entgegen setzte: die Körper sind theilbar, aber nicht ins Unendliche, sondern man kommt zuletzt auf gewisse untheilbare Linien, Flächen und Grundkörper, die zwar als Quante theilbar, aber dem Begriffe nach untheilbar sind [16]). Eine Vorstellungsart, welche Aristoteles in

15) Cicero Acad. Quaest. II. c. 39. si simplex (animus) utrum sit ignis, an anima, an sanguis, an, ut Xenocrates, mens nullo corpore, quod intelligi quale sit vix potest.

16) Simplicius Com. in Phys. Aristot. p. 30. Οι δε περι Ξενοκρατην την μεν πρωτην ακολουθιαν υπεναι συνεχωρεν, τουτ' εστιν, ὁτι ει ἐν εστι το ον, και αδιαιρετον εστι. ει μην αδιαιρετον ειναι το ον· διο παλιν μηδε ἐν μονον το ον, αλλα πλειω· διαιρετον μεν τοι μη επ' απειρον ειναι, αλλ' εις ατομα τινα καταλληγειν. ταυτα μεν τοι μη ατομα ειναι ως αμε-

ρη

in einer eignen Schrift (περι ατομων γραμμων) widerlegte.

Auch in dem Praktischen blieb Xenocrates seinem Lehrer treu. Die praktische Philosophie war ihm die Hauptsache, welches schon aus seinem Begriff von einem Philosophen erhellet, nach welchem nur derjenige ein ächter Philosoph ist, der aus eignem Entschlusse so handelt, wie andere aus Furcht vor den bürgerlichen Gesetzen handeln [17]). Mehrere Aussprüche, so wie sein ganzes Leben beweisen, daß er in diesem Sinne Philosoph zu seyn sich bestrebte. Ob er aber in der wissenschaftlichen Begründung und Ausführung der praktischen Philosophie weiter gegangen als Plato, ist noch zweifelhaft, wenigstens nicht sehr wahrscheinlich. Der Versuch, welchen Sextus anführt, den Satz: daß alles gut oder böse, oder weder gut noch böse sey, zu beweisen, zeigt zum wenigsten, daß er nicht über das analytische Denken hinaus ging [18]).

IV. Die Haupttendenz ihres Philosophirens scheint auf das Praktische zu gehen. Wenn auch unter den Schriften des Speusippus und Xenokrates viele, ja die meisten speculativen Inhalts sind, so darf man nicht vergessen, daß dieses eine nothwendige Folge von dem System ist, welchem sie folgen. Die Grundlage desselben ist theoretisch, aber die Tendenz praktisch. Da nun durch diese

ξη και ελαχιστα· αλλα το ποσον και την ὑλην τμητα και μερη εχοντα· τω δε ειδει ατομα και πρωτα, πρωτας τινας ὑποτιθεμενος ειναι γραμμας ατομους, και τα εκ τουτων επιπεδα και στερεα πρωτα.

17) Plutarchus de virtute morali, T. IX. ed. Hutten S. 406. ὁτι μονοι ποιουσι ἑκουσιως ἁ ποιουσιν ακοντως οἱ λοιποι δια νομον.

18) Sextus aduerſ. Mathemat. XI. §. 4. ſeq.

diese Hauptbeziehungen alle Theile innig zusammen hängen, so begreift man leicht, wie diese Männer, welche darauf ausgiengen, Grundsätze für das wirkliche Leben aufzustellen, dennoch viele speculative Materien bearbeiten konnten. Nirgends siehet man dieses deutlicher, als an der vom Alterthum außerordentlich hoch geschätzten Schrift des Crantor, worin er die Menschen über die mannichfaltigen Leiden des Lebens zu beruhigen sucht, und ganz von speculativen Sätzen des Plato, daß alles Unvollkommene in der Welt von der ursprünglichen Beschaffenheit der Materie abhänge, ausgehet, damit aber immer moralische Grundsätze verbindet, z. B das einzige und beste Beruhigungsmittel bei allen Widerwärtigkeiten des Lebens, ist das Bewußtseyn, nichts verschuldet zu haben [19]).

Aus dem Grunde hielt es auch Polemo für nöthig, vor dem Mißbrauch der Speculation vorzüglich einer eitlen pralenden Dialektik zu warnen. Man müsse, sagte er, seine Kraft an den Dingen üben, nicht an leeren Wortformeln, wodurch man den Schein von Wissen errege, während das Innere des Menschen mit sich selbst in Streit und Disharmonie begriffen sey [20]).

Die

19) Plutarchus Consolat. ad Apollon. 7: B. S 318. 322. 323. 349. το γαρ μη δι' αὐτον κακως πραττειν ὁ μεν Κραντωρ φησιν ε μικρον ειναι κεφισμα προς τας τυχας.

20) Diogenes IV. §. 18. εφασκε δε ὁ Πολεμων δειν εν τοις πραγμασι γυμναζεσθαι και μη εν τοις διαλεκτικοις θεωρημασι καθαπερ ἁρμονικον τι τεχνιον καταπιοντα και μελετησαντα· ὡς κατα μεν την ερωτησιν θαυμαζεσθαι, κατα δε την διαθεσιν ἑαυτοις μαχεσθαι.

Die Mäßigung, die Entfernung von allen Uebertreibungen, welche diese Männer bei dem Vortrag des Platonischen Moralsyſtem beobachteten, gereicht ihnen zur groſſen Ehre. Es beruhete auf der richtigen Kenntniß der Natur des Menſchen als eines ſinnlich-vernünftigen Weſens, und forderte daher die Unterordnung der Sinnlichkeit unter das Geſetz der Vernunft, aber keine Verleugnung und Unterdrückung derſelben. Aus dem Grunde widerſetzte ſich Crantor der Apathie der Stoiker, welche als eine Uebertreibung der Platoniſchen Moral anzuſehen iſt. Ich kann, ſagte er, denjenigen nicht beiſtimmen, welche die Unempfindlichkeit ſo ſehr rühmen, welche weder möglich, noch der Vernunft angemeſſen iſt. Es iſt wünſchenswerth nicht krank zu ſeyn; aber geſetzt, ich bin es, ſo möge mir nur nicht die Empfindung meines Zuſtandes fehlen. Sonſt wird die Seele und der Körper in einen der Thierheit ähnlichen Zuſtand gerathen [21]).

Polemo bediente ſich einer neuen Formel, um das höchſte Gut auszudrücken, nehmlich: der Natur gemäß leben [22]), welche doch aber im Grunde nicht von

21) Cicero Tuscular. Quaeſt. III. c. 6. Minime inquit, aſſentior iis, qui iſtam neſcio quam indolentiam, magnopere laudant: quae nec poteſt ulla eſſe, nec debet. Plutarch. Conſolat. ad Apollon. p. 318. (ed. Hutten Vol. VII.) μη γαρ νοσοιμεν· νοσησαι δε παρειη τις αισθησις. επ' αν τερψειτο τι των ημετερων, επ' απεσπωτο. το γαρ ανωδυνον τουτο και ανευ μεγαλων εγγινεται μισθων τω ανθρωπω. τεθηριωσθαι γαρ εικος, εκει μεν σωμα τοιουτον, εντευθα δε ψυχην.

22) Cicero Academicar. Quaeſt. IV. c. 42. honeſte autem vivere, fruentem rebus iis, quas primas homini natura conciliet, et vetus academia con-

von dem Geist der Platonischen Philosophie abweicht. Das höchste Gut ist nach Plato der gesunde, natürliche Zustand der Seele, wo alle Kräfte derselben in ihrem Wirkungskreise thätig sind, und unter der Leitung der Vernunft harmonisch wirken. Dieser Zustand ist Tugend und Glückseligkeit, oder das höchste Gut. Polemo konnte dieses durch die obige Formel sehr gut ausdrücken. Aber sie ist vieldeutig und erfordert eine genauere Bestimmung, welche Polemo, wie es scheint, nicht gab, weil sie für ihn als Platoniker einen bestimmten Sinn hatte. Die Stoiker nahmen diese Formel in ihr System aber mit verschiedenen Erklärungen auf.

V. Ihre Moralphilosophie stimmt auch in Ansehung der Principien mit der Platonischen überein. Sie gehen von dem Begriff des höchsten Gutes aus, unter welchem sie meistentheils das absolute Gut, die Tugend verstehen, welches zugleich die Bedingung jedes andern Guts ist. Daher stehet nach ihnen die Tugend und Glückseligkeit in einem Causalverhältniß. Jene ist die Vollkommenheit des Geistes, aus welcher die Glückseligkeit entspringt. Daher ist auch ohne Tugend kein äußerer Wohlstand möglich [23]). Die Rücksicht, welche sie

censuit (finem), vt indicant scripta Polemonis — et Aristoteles. De Finibus I. IV. c. 6. Cum enim superiores, e quibus planissime Polemo, secundum naturam vivere summum bonum esse dixissent, his verbis significari Stoici tria dicunt.

23) Clemens Alexandrin. Stromat. l. II. (p. 306. ed. Heinsi. Leiden 1616.) Σπευσιππος την ευδαιμονιαν φησιν εξιν ειναι τελειαν, εν τοις κατα φυσιν εχουσιν η εξιν αγαθων· ης δη καταληψεως απαντας μεν ανθρωπους ορεξιν εχειν· εφικνεισθαι δε τους αγαθους της αρετης. εινε δ' αν αι αρεται της ευδαι-

sie dabei auf Aristoteles Sittenlehre nehmen, ist unverkennbar. Nur wissen wir ihre Gründe nicht, denjenigen ausgenommen, welcher aus ihrem Begriffe von Tugend folgt.

VI. Im ganzen genommen ist also die Thätigkeit dieser Männer in Ansehung der Cultur der Wissenschaft von keiner großen Bedeutung gewesen, ungeachtet sie durch die Fortbildung der Platonischen Philosophie und durch die Vertheidigung derselben gegen andere Philosophen die Cultur des menschlichen Geistes, wo nicht befördert, doch nach ihren Kräften erhalten haben. Weit größer war das Verdienst des Aristoteles, von dem wir in dem folgenden Abschnitte handeln.

Achter Abschnitt.

Philosophie des Aristoteles.

Das philosophische System des Aristoteles verdient sowohl an sich, als wegen seines ausgebreiten Einflusses auf

δαιμονιας απεργαζικην. Ξενοκρατης τε ὁ Χαλκηδονιος την ευδαιμονιαν αποδιδωσι κτησιν της οικειας αρετης και της υπηρετικης αυτη δυναμεως. ειτα ως εμεν εν ω γινεται. Φαυλεται λεγων την ψυχην· ως δ' ὑφ' ων, τας αρετας· αἰς δ' εξ ων, ως μερων, τας καλας πραξεις και τας σπουδαιας ἑξεις τε και διαθεσεις και κινησεις και σχεσεις· ως τουτων εκ ανευ τα σωματικα και τα εκτος· ὁ γαρ Ξενοκρατες γνωριμος Πολεμων Φαυλεται την ευδαιμονιαν αυταρκειαν ειναι βουλομενος αγαθων παντων, η των πλειστων και μεγιστων· δογματιζει γ' αν χωρις μεν αρετης μηδεποτε αν ευδαιμονιαν ὑπαρχειν· δικα δε και των σωματικων και των εκτος την αρετην αυταρκη προς ευδαιμονιαν ειναι.

auf die Denkart späterer Jahrhunderte vorzügliche Aufmerksamkeit. Ein in seinem Grundriße geordnetes Ganze, auf den Principien des Denkens gegründet, alle Theile der Natur umfassend, mit grosser Schärfsinn entwickelt, sicher in den Übergängen einzig da. Der in sich selbst zurückgehende ist hier zum erstenmale vollständig entwickelt, die Grundsätze der Erfahrungserkenntniß aufgestellt, und die praktische Philosophie systematischer behandelt. Diese Theile der Philosophie genauer von einander geschieden, die Begriffe und Sätze deutlicher entwickelt, und an bestimmte Ausdrücke gebunden. Eine System, das in jahrelangen Jahrhunderten eine Herrschaft über die ganze Gelehrsamkeit erhielt, besten Terminologie das äußere Gewand hat zu allen Wissenschaften in den Mittelalter hergab, und die Hauptstütze alles Dogmatismus wurde. —

In wichtiger und interessanter aber die vollständige Kenntniß dieser Philosophie ist, mit desto mehr Schwierigkeiten ist sie verknüpft. Diese beruhen theils das System selbst, theils die Quellen, woraus die Kenntniß desselben zu schöpfen ist, das ist, seine Schriften. Die letzten entspringen aus der Dunkelheit, den Lücken, dem Mangel an Zusammenhange, dem Widerstreyt einzelner Gedanken, aus der eigenen Art sich auszudrücken, aus dem unvollkommenen Zustande, in welchem des Aristoteles Schriften auf uns gekommen sind; aus dem Mangel an sichern Merkmahlen der Aechtheit, und aus dem Verlust mehrerer Schriften dieses Philosophen. Ein grosser Theil der Schwierigkeiten der ersten Art würden nicht vorhanden seyn, wenn die Lehren nicht da wären. Nur ein Mangel hat man vorgefunden, diesen feinsinnige Untersuchungen, vorzüglich auch in nähere Beziehung auf seine Philosophie grössere Aufmerksamkeit zu schenken. Aber bey allen verdienstlichen Bemühungen der Gelehrten ist noch sehr viel zu thun übrig, und selbst die Schicksale, welche die Aristotelischen Schriften bald nach seinem Tode betroffen, lassen kaum hoffen, daß

alles

Digitized by Google

alles entscheidend und vollständig werde ausgemacht werden.

Eine kritische Untersuchung, welche Bücher des Aristoteles ächt, welche unächt sind, würde uns hier zu weit führen. Sie ist hier auch aus dem Grunde weniger nothwendig, weil auch in denen, deren Aechtheit problematisch ist, dennoch mit wenigen Ausnahmen Aristotelische Gedanken vorkommen. Wir bemerken nur, daß wir die große Ethik und die Ethik an den Eudem für unächt, die Bücher der Metaphysik für problematisch, oder um uns bestimmter auszudrücken, die einzelnen Bücher für ächte, obgleich sehr verunstaltete Ueberreste des Aristotelischen Geistes, ihre Verbindung zu einem Ganzen aber für problematisch halten [1].

Die Ursachen, welche die Einsicht in sein System erschweren, entspringen zum Theil schon aus der Beschaffenheit seiner uns überlieferten Schriften; zum Theil aber liegen sie doch auch in seiner Art zu philosophiren, insofern wir sie aus seinen Schriften kennen. Ungeachtet Aristoteles unter allen griechischen Philosophen derjenige ist, der am meisten systematisch und methodisch verfährt, so vermißt man doch sehr oft die Strenge der Methode, und er zeichnet sich oft eine vor, ohne sie vollständig zu befolgen. Er häuft oft Probleme über Probleme, ohne sie alle zu lösen; er mischt oft fremde Dinge ein, verweilt zu lange bei weniger wesentlichen. Seine große Belesenheit und Kenntniß der Behauptungen älterer Philosophen verwickelt ihn in zu viele Streitigkeiten und Widerlegungen. Was er giebt, ist oft nur eine Reihe von Beobachtungen und Reflexionen unter allgemeine Rubriken geordnet, ohne daß sie durch

1) Man vergleiche vorzüglich die literarisch kritischen Bemerkungen über die Schriften des Aristoteles in Buhles Lehrbuch der Geschichte der Philosophie 2. Th. S. 315. seq.

einen strengen wissenschaftlichen Zusammenhang verknüpft und verarbeitet sind. Hierzu kommt nun noch seine eigene Terminologie und die nervöse, zu sehr zusammen gedrängte Darstellung seiner Gedanken.

Indessen wird durch alles dieses die Kenntniß seiner Philosophie schwer, aber nicht unmöglich gemacht. Die Principien, auf welchen sein Philosophiren sich gründet, die Gesichtspuncte, von denen er ausgieng, die Idee und Eintheilung der Philosophie nebst dem Inhalte und der Form, welche jeder einzelne Theil der Philosophie durch sein angestrengtes Denken erhielt, also überhaupt die Verdienste, welche er sich um die wissenschaftliche Bearbeitung der Philosophie überhaupt und einzelner Theile insbesondre erwarb, alles dies läßt sich mit ziemlicher Vollständigkeit und Gewißheit aus dem schätzbaren Nachlaß seiner Schriften erforschen und darstellen. Wenn man sich aber nicht bloß mit der Darstellung seines Systems begnüget, sondern noch die Frage aufwirft: Wie kam er zu diesem System? Schöpfte er die erste Idee desselben aus sich selbst, oder gieng sie aus der vergleichenden Betrachtung anderer Philosopheme hervor? durch welche stufenweise Ausbildung ging diese Idee hindurch, ehe sie zu dem Systeme wurde, welches seinen Schriften zum Grunde liegt? — so finden wir uns verlassen und weder in seinen Schriften, noch in der großen Menge neuerer und älterer Erläuterungsschriften bedeutende Data darüber mitgetheilt oder gesammlet. Es bleibt nichts anders übrig, als den Versuch zu machen, ob nicht theils durch Betrachtung seines philosophischen Geistes und seiner Manier zu philosophiren, theils auch durch die Nachforschung der Zeitfolge seiner Schriften einige Aufschlüsse über jene Probleme sich finden lassen, und auf diese Art derjenigen Foderung der Geschichte, welche bisher zu sehr vernach-

nachläßiget worden ist, einigermaßen Genüge geleistet werden kann.

Erstes Kapitel.

Leben und Schriften des Aristoteles.

Aristoteles war in Stagirä einer Grenzstadt zwischen Macedonien und Thracien (Ol. 99, 1.) geboren, und stammte aus einem angesehenen Geschlechte. Sein Vater Nikomachus war Arzt und Vertrauter des Königs Amyntas von Macedonien. Nach dem frühzeitigen Tode seiner Eltern wurde er sorgfältig von einem gewissen Proxenus in Atarnä erzogen, und kam zu Anfang der 103. Olympiade nach Athen, wo er zwanzig Jahre den philosophischen Unterricht des Plato genoß, und von diesem Manne wegen seiner Wißbegierde und seines philosophischen Geistes vorzüglich geschätzt wurde. Als Plato gestorben war, begab sich Aristoteles mit Xenocrates zu dem Beherrscher von Atarnä Hermias; nach dessen traurigen Ende wurde er von dem macedonischen König Philipp an seinen Hof als Erzieher des Alexanders (Ol. 109, 2) berufen. Als Alexander die Regierung angetreten hatte, lebte er einige Zeit zu Stagirä, begab sich darauf nach Athen, und lehrte daselbst Philosophie in dem Lyceum, von dessen Schattengängen (περιπατοις) seine Schule den Namen der Peripatetischen erhielt, dreizehn Jahre. Kurz vor seinem Tode war Aristoteles genöthiget Athen zu verlassen, um den Folgen einer Anklage wegen Verletzung der Religion auszuweichen, und starb zu Chalcis in Euböa (Ol. 114, 3.)

Dieses sind die Hauptbegebenheiten aus dem Leben des Aristoteles. Eine ausführlichere Geschichte derselben ist sehr wünschenswerth aber nicht möglich, so dürftig sind diese Data, welche man in dem ganzen Nachlaß griechischer

und römischer Schriftsteller zusammen lesen muß. Es sind nur wenige Begebenheiten, von denen man etwas mehr als die Wirklichkeit weiß. Es ist daher auch in der That schwer, jene trockene Skizze durch Betrachtungen über die Bildung seines Geistes zu beleben. Das Wenige Gewisse, was uns die Kunde des Alterthums in dieser Hinsicht darbietet, kommt auf folgendes zurück.

Die erste Richtung seines Geistes empfieng Aristoteles, wie es scheint, schon in seinem Hause. Da sein Vater die Arzneikunst nicht nur ausübte, sondern auch über Gegenstände dieser Kunst und der Naturkenntniß Schriften verfertiget hat, so wurde vermuthlich frühzeitig die Wißbegierde und die Neigung zum Studium der Natur geweckt und belebt. Denn gemeiniglich erbt die Lieblingsneigung auf die Kinder fort [1]).

So viel ist gewiß, daß Aristoteles eine unermüdliche Wißbegierde besaß, welcher seine Erziehung ohne Zweifel Nahrung und ihre bestimmte Richtung gegeben hat. Alle seine Schriften liefern Beweise von seiner großen Belesenheit in den alten Schriften. Schon als Schüler des Plato wurde er Vorleser (αναγνωστης) genannt [2]). In der That war es ein Glück für den Aristoteles, daß er in die Verbindung mit Plato kam. Denn dieser Philosoph hatte sich mit großen Kosten eine kleine Sammlung von philosophischen Schriften, welche seltener als die Werke der Dichter waren, angelegt, und sein Schüler mußte daher hier manches Neue finden, was zur Lectüre mehr reizte, und zur Bildung seines Geistes beytrug. Sein königlicher Zögling ver-

1) Suidas voce Νικομαχος.

2) Leben des Aristoteles vor dem Commentar des Ammonius über die Categorien des Aristoteles. και τοσαυτην ησκησεν επιμελειαν, ωστε τον Πλατωνα τον οικον τε Αριστοτελε οικον αναγνωσε καλειν.

verschafte ihm in der Folge genug Hülfsmittel, um eine größere Bibliothek zu sammlen, als damals ein Privatmann ja selbst ein König besessen hatte [3]). Ein anderer großer Vortheil, welchen die Verbindung mit einem so mächtigen König dem Aristoteles verschaffte, war die Menge von Naturalien und andern Merkwürdigkeiten, mit deren Sammlung sich mehr als tausend Menschen auf Befehl des Alexanders beschäftigen mußten [4]). Aus diesem Schatz von Materialien, welchen nur die Macht eines Königs geben konnte, arbeitete Aristoteles die merkwürdigen naturhistorischen Schriften aus, welche noch jetzt zum Theil Beiträge zur Erweiterung der Naturkenntniß enthalten. Die Untersuchung des ganzen Thierreichs, die Beschreibung der äußern Gestalt, die Nahrung, Fortpflanzung und Eigenheiten einzelner Thiere, die Vergleichung unter einander, die Herleitung allgemeiner Resultate war gewiß eine Beschäftigung, welche die Uebung der verschiedenartigsten Geisteskräfte, des Beobachtungsgeistes, Scharfsinnes, des Abstractionsvermögens und der Beurtheilungskraft voraussetzte und beförderte, und eben diese Eigenschaften sind es, welche seine Schriften so interessant machen.

Und welche Bildung mußte nicht sein Geist in der Schule des geistreichen Plato finden, in welcher die Entwickelung und Uebung der Denkkraft Hauptzweck war. Ungeachtet beide Denker sehr verschiedene Gesichtspuncte hatten, und daher auch abweichende Systeme bildeten, so mußte doch der Unterricht und der Umgang des Plato sehr vortheilhaft für Aristoteles seyn. Würde er wohl zwanzig Jahr in dieser Verbindung geblieben seyn, wenn er nichts mehr zu lernen gefunden hätte? Schon die Vergleichung der Schriften beider Philosophen beweiset, wie viel Ideen Aristos

3) Gellius Noct. Att. III. c. 17.

4) Plinius Histor. natural. l. VIII. c. 16.

stoteles dem Plato zu verdanken hatte, nur daß er sie als Selbstdenker auf seine eigne Art bearbeitete. Man kann schon aus den Dialogen des Plato eine Art von Logik abstrahiren; aber wahrscheinlich enthielten davon seine Vorträge noch mehr. Es läßt sich also leicht denken, wie ein Jüngling, der schon von Natur Talente zum Denken mitbrachte, zum systematischen Denker durch einen Philosophen gebildet werden mußte, der mit Recht der Logik das systematische Denken als Hauptgeschäft anwies [5]). Ueberhaupt war die Richtung des Zeitalters zu Sokrates Zeiten dialektisch; die Sophisten hatten es schon sehr weit in der dialectischen Kunst gebracht. Es fehlte nur noch an dem Scharfsinn eines Denkers, um die Trugschlüsse, welche zwar blendeten, aber nicht überzeugten, ihrer Form nach zu untersuchen, und durch Aufdeckung derselben die wahren Regeln des Denkens heraus zu heben. Diese Entdeckung hatte Plato schon dadurch vorbereitet, daß er das Blendwerk der Trugschlüsse der Sophisten in einigen Dialogen durch andere ihnen nachgebildete bemerklich machte; man durfte nur einen Schritt weiter gehen, und man war der Form der Schlüsse auf der Spur. Diesen Schritt that nun Aristoteles, und daß er ihn that, ist bei einem so scharfsinnigen Denker nicht so zu verwundern, als wenn er ihn nicht gethan hätte.

Plato suchte die ersten Gründe der menschlichen Erkenntniß zu erforschen; er suchte sie aber nicht in dem Sinns

5) Plato Republ. l. VII. S. 173. μετα δε τετον τον χρονον εκ των εικοσιν ετων οι προκριθεντες — τα τε χυδην μαθηματα παισιν εν τη παιδειᾳ γενομενα, τετοις συνακτεον εις συνοψιν οικειοτητος αλληλων των μαθηματων και της τε οντος φυσεως· μονη γαρ — ἡ τοιαυτη μαθησις βεβαιος εν οἱς αν εγγενηται. Και μεγιστη γε — πειρα διαλεκτικης φυσεως και μη.

Sinnlichen sondern Uebersinnlichen. In diesem zuweilen mystischen und zuweilen dichterischen Fluge konnte Aristoteles seinem Lehrer nicht folgen. Sein Geist gewöhnt an die Naturbetrachtung ging nicht über den Kreis der Erfahrung hinaus, außer nur um den letzten Grund der Veränderungen in der Natur zu entdecken. Bei dieser Denkungsart mußte nothwendig das Forschen nach Principien eine andere Richtung bei ihm als seinem Lehrer erhalten. Diese verschiedene Denkungsart hinderte aber keinesweges die Cultur seines Geistes, vielmehr war sie, wenn wir nicht irren, ein weit besseres Mittel die Denkkraft des Aristoteles zu entwickeln, zu üben und zu schärfen, als wenn er mit seinem Lehrer wie andere Schüler einerlei Ansicht, einerlei Principien und Denkungsart gehabt hätte. Denn selbst die Abweichung von seinem Lehrer mußte seinem Geiste nothwendig eine große Anstrengung auferlegen, und ihn immer in einer Art von Spannung erhalten, um seinem Lehrer nicht zu weit nachzustehen, so wie die beständige Vergleichung seiner Grundsätze mit denen seines Lehrers, die Bestreitung der letzten, und Vertheidigung der ersten eine große Gewandheit im Denken zur Folge hatte.

Wir haben hier vorausgesetzt, daß Aristoteles schon als Schüler andere Grundsätze gehabt habe, als sein Lehrer. Man könnte aber die Einwendung machen, ob er nicht erst späterhin auf sein System gekommen sey, nachdem er schon Platos System gefaßt hatte. Obgleich bei dem Mangel bestimmter Nachrichten, die eine Voraussetzung so wahrscheinlich wie die andere ist, so erhält doch die erste durch zwei Umstände, wo wir nicht irren, ein nicht geringes Uebergewicht. Einmal, daß Aristoteles, wie man mit Wahrscheinlichkeit annimmt, eine bestimmte Neigung zur Naturforschung mitbrachte; zweitens, daß er, wie sich aus allen noch vorhandenen Schriften ergiebt, nie Platos Ideenlehre richtig gefaßt hat. Wir wollen damit nicht sagen, daß

er sie für unbedingt annehmen sollen, diesen von seinem nüchternen Verstande nicht zu verwerfen, aber da er die Ideen in dem Sinne seines Lehrers nicht für Principien annehmen konnte, auf diese Art aber bestritt, so konnte man doch mit Recht fodern, daß er den Geist des Plato richtig gefaßt habe, was er unter diese bestritte, und in wiefern er sie für Principien halte. Und diese, sollte man meynen, würden einem Schüler von solcher Talenten, wie Aristoteles besaß, der den Unterricht des Plato 20 Jahre benutzte, nicht schwer gefallen seyn. Man findet wie das Gegentheil in allen Schriften, wenn etwa bloß in seiner Metaphysik, sondern auch in seiner Critik, und man kann daher nicht die Einwendung machen, daß das Mißverständniß der Ideen etwa bloß in Schriften vorkomme, deren Aechtheit nicht bewiesen ist. Es lassen sich daher nur zwei Fälle denken, unter welchen dieses Phänomen denkbar ist. Aristoteles wollte entweder den Plato nicht verstehen, und verdrehte seine Ideenlehre absichtlich, oder er konnte ihn nicht verstehen. Es ist nicht schwer zu bestimmen, welcher von diesen Fällen mehr Wahrscheinlichkeit für sich habe. Hätte Aristoteles absichtlich seines Lehrers Behauptungen verdreht, um sie desto mehr bestreiten zu können, oder um nur zu widersprechen, so hätte er ein Mittel gewählt, welches seiner feiner Absichten entsprechen konnte, vielmehr zu seinem Nachtheil ausschlagen mußte. Wir wollen nicht einmal an seinen Charakter dabei denken. Was Kleine nur der Fall denkbar, daß er die Ideen nicht recht faßte, nicht als wenn es ihm dazu an Fähigkeit gefehlt hätte, sondern weil er, von einem entgegengesetzten Gesichtspunkte erfüllt, nicht in den Geist dieser Speculation eindringen konnte, und daher nicht regulative, sondern constitutive Principien sich unter den Ideen dachte.

Es ist bekannt, daß viele Schriftsteller behaupten, Plato und Aristoteles seyen nicht die besten Freunde

de gewesen [6]). Allein das Factum ist, wie sie es erzählen, nicht sehr wahrscheinlich, und die Ursachen, welche sie angeben, sind sehr ungereimt. Aber ungeachtet die Umstände von dem feindseligen Betragen des Aristoteles gar keinen Glauben verdienen, so lassen sie doch vermuthen, daß ihnen ein wahres Factum zum Grunde liegen müsse, — eine Vermuthung, welche schon dadurch bestätiget wird, daß Plato auch nicht ein einzigesmal des Aristoteles gedacht hat. Höchst wahrscheinlich herrschte zwischen beiden eine Art von Eifersucht und Abneigung, welche sich aus ihren entgegengesetzten Grundsätzen und Ansichten, vielleicht auch noch aus andern uns nicht mehr bekannten Ursachen erklären läßt. Auch große Männer sind zuweilen nicht von der Schwäche frei, daß sie partheilich für diejenigen eingenommen sind, welche ihrem Systeme ergeben sind, und die anders denkenden, ohne auf ihre übrigen Talente und Verdienste zu sehen, jenen nachsetzen. Auf die Art scheint auch Plato gehandelt zu haben, als er den Speusipp, nicht den Aristoteles, welcher dieser Stelle ungleich würdiger war, zu seinem Nachfolger bestimmte, vielleicht nur deswegen, weil der letzte in einigen Grundsätzen nicht mit ihm übereinstimmte, ungeachtet er sonst, wie wir gesehen haben, seine Talente und Vorzüge wohl kannte. Aber auch Aristoteles war von andern Fehlern nicht frei. Eine gewisse Eigenliebe und Stolz äußert sich da, wo er die Behauptungen älterer Denker anführt, und nicht immer läßt er diesen Gerechtigkeit genug widerfahren; vorzüglich aber spricht er in einem triumphirenden Tone über

mans

6) Aelianus Var. Hist. l. III. c. 19. l. V. c. 9. Diogenes Laert. V. §. 2. Eusebius Praeparat. Evangel. XV. c. 2. Suidas voce Aristoxenus.

manche Behauptungen Platons, nachdem er sie nicht immer auf die richtigste Weise dargestellt hat. Da sich diese Manier in seinen Schriften befindet, die er doch wohl nicht ganz in jungen Jahren geschrieben hat, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß er in seiner Jugend bei größerer Lebhaftigkeit des Geistes und stärkerm Gefühl seiner Kräfte sich einer noch muthwilligern Laune überlassen habe. Auf diese Art läßt es sich wohl erklären, wie bei gegenseitiger Achtung in Rücksicht auf Talente des Geistes doch keine herzliche Neigung statt finden konnte.

Diese Ansicht stimmt mit unserer obigen Voraussetzung sehr gut überein, und ohne diese würde selbst kaum eine solche Abneigung denkbar seyn. Freilich läßt es sich nicht bestimmen, bis zu welchem Grade diese Disharmonie ging, oder wie weit Aristoteles den Widerspruch gegen seinen Lehrer trieb; ob er eigentlich nur dialektisch gegen Platos Sätze disputirte, ohne gerade ein anderes System dagegen geltend zu machen, oder ob er wirklich schon an dem Entwurfe zu seinem Systeme arbeitete.

Hätten wir über diesen Punct bestimmte Nachrichten, wüßten wir genau die Zeit anzugeben, in welcher seine Schriften aufgesetzt oder bekannt gemacht wurden, so würden wir im Stande seyn, die Entwickelung seines Geistes und die Ausbildung seines Systems mit gewisserem Tritt zu verfolgen. Allein wir müssen uns mit dem Versuch begnügen, die Aufeinanderfolge der Aristotelischen Schriften nur muthmaßlich zu bestimmen. Dazu können die Stellen dienen, in welchen Aristoteles auf seine übrigen Schriften verweiset.

Unter allen Schriften des Aristoteles ist die Metaphysik diejenige, in welcher er die mehresten andern Schriften citirt; die logischen Schriften enthalten hingegen die wenigsten Anführungen. In jenem Werke führt er die

Phy-

Physik, die Analytik, und Ethik an [7]). In dem letzten ist und nur ein einziges Werk, nehmlich die Seelenlehre vorgekommen [8]). Diese Schrift stehet überhaupt eine der letzten zu nun, welche Aristoteles geschrieben hat; denn sie wird nur in den Schrift. zwey Stellen angeführet. In der Ethik, wo die Analytik citirt werden, hätte er sich an mehrern Stellen auf die Seelenlehre berufen können, wenn sie schon wäre geschrieben gewesen. Dagegen sagt er, die wissenschaftliche Kenntniß der Seele sey zu schwer und den gegenwärtigen Zwecken nicht angemessen; aber was man hierzu zu wissen brauche, sey in den exoterischen Schriften gesagt worden [9]).

Daß die logischen Schriften, welche unter dem Namen des Organon zusammengefaßt werden, nicht in einer Zeit, auch nicht in der Ordnung, wie sie in den Ausgaben auf einander folgen, geschrieben sind, ist schon an sich wahrscheinlich, und läßt sich auch ziemlich bestimmt aus dem Aristoteles selbst erweislich machen. Denn in den Analytici beruft er sich auf die Topica, und in der Schrift περι ερμηνειας auf die Analytica [10]). Die Topica, die welchen die Abhandlung von den sophistischen Trugschlüssen als ein Werk

7) Aristotel. Metaphysic. l. c. i. 3. 4. VII. c. 12.

8) Aristotel. περι ψυχης l. c. i. 1.

9) Aristotel. Ethic. Nicomach. l. c. 3. το δε περι ψυχης ακριβες θεωρησαι τοις εξ των προκειμενων, λογικωτερον εστιν. VI. 4. δει εν τοις περι ψυχης λεγοις κειμενοις ειναι.

10) Aristoteles, Analyt. prior. l. c. περι ερμηνειας c. 10. 5.

Werk angefangen worden muß [11], schien also die erste Schrift zu seyn, welche Aristoteles geschrieben hat, und auf diese sind wahrscheinlich die andern logischen Abhandlungen in einigem Abstande gefolgt, in welchen er unter dessen Schriften von andern Inhalte auszubereiten. Das Aufsehen, welches die Sophisten gemacht hatten, war damals noch in frischen Andenken, der Eifer, mit welchem Plato gegen sie schrieb, verunlockte ihr Ansehen in eben dem Verhältniß, als es das Interesse für die Untersuchung der Regeln des Denkens erhöhete. Da den Epistorikern, welche die Sophisten mit den Sokratikern schlechthin, fing der tief eindringende Geist einsthafter Denker etwas Wichtigers zu ahnden an, und die Bildung in Platos Schule, seine Methode in Entwickelung der Wahrheiten, in ingleich freyere Verfolgung und Bestimmung der Gedanken bereitete natürlich die Entdeckung der Fehler, nach welchen kein gesunde Verstand denkt. Man findet in diesem Werke sein noch vollständige Theorie der Logik, obgleich die Grundsätze des

[11] Aristoteles de Sophist. Elenchis c. 34. Zwar scheint unser Inhalt ein Stück in der Schrift de Sophist. Elench. c. 2. (περι των εν τοις αναλυτικοις σοφισμων και φαινομενων τοις μη δυναμενοις εν τοις αναλυτικοις σκοπειν) πάρα τὸ τῶν διαλεκτικῶν καὶ πειραστικῶν ἐν τοῖς πρότερον περὶ δὲ τῶν κυριώτατων καὶ ἐρίστικῶν τῶν λεγομένων zu widersprechen. Allein sie ist höchst wahrscheinlich ein späterer Zusatz entweder von Aristoteles selbst oder von einem andern. Denn da jene Schrift nur ein Theil der Topicorum ist, so mußte es schon vorhergehen, daß Aristoteles in dem Anfange derselben, wo er ebenfalls die Begriffe von den verschiedenen Arten der Schlüsse entwickelt, in Ansehung der nothwendigen Schlüsse nicht auch auf die Analytica verwiese, wo man es eher erwarten hätte, als in die Mitte des Buches.

derselben allenthalben sichtbar daliegen, sondern vielmehr eine angewandte Logik und Anweisung zur Erfindung, Beurtheilung, Vertheidigung und Widerlegung gegebener Sätze, oder zum logischen Räsonnement und Disputiren. Aristoteles konnte dieses für die damalige Zeit wichtige Werk nicht schreiben, ohne schon in der Abstraction der logischen Regeln weit vorgerückt zu seyn, und wahrscheinlich führte ihn die Ausarbeitung desselben auf die Theorie des Schlüsse und der Wissenschaft, welche er in der Analytik vortrug. In dieser giebt er den Begriff von Urtheilen an, ohne die Theorie der Sätze weiter zu entwickeln, welche das Object einer eigenen Abhandlung περι ἑρμηνειας oder von Bezeichnung der Gedanken durch die Sprache ist. Die letzte Schrift unter den logischen ist wahrscheinlich die Abhandlung von den Categorien, oder den obersten Classenbegriffen, worunter alle Begriffe gehören, und von den Verhältnissen und Beziehungen dieser Begriffe zu einander, welches gleichsam die Elementarlehre der Theorie von den Urtheilen ausmacht. Der Aristotelische Geist nahm also den natürlichen Gang von dem Besondern zu dem Allgemeinen, von dem Verstandesgebrauch in concreto zu dem Verstandesgebrauch in abstracto.

Nicht so können wir seinen Gang in den speculativen Schriften verfolgen. Doch darf man nach dem obigen nicht ganz ohne Grund annehmen, daß er sich zuerst mit den allgemeinen Principien der Natur beschäftiget, dann zur Betrachtung besonderer Arten der Naturwesen übergegangen, und endlich mit der Untersuchung und Beschreibung organisch lebender Wesen geschlossen habe [12]). Die Phy-

12) Aristoteles de partib. animal. I. c. 5.
επει δε περι εκεινων (sc. των θειων, των αγεννητων και αφθαρτων) διηλθομεν, λεγοντες το φαινομενον ημιν, λοιπον περι της ζωϊκης ειπειν.

Phyſica ſind wahrſcheinlich die erſte Schrift der Art. Die Hauptwiſſenſchaft oder Metaphyſik (πρωτη Φιλοσοφια) wird zwar in derſelben genannt, aber als ein noch nicht vollendetes Werk [13]). Man ſollte glauben, die Metaphyſik müſſe eins der letzten Werke geweſen ſeyn; nicht allein weil der Gegenſtand derſelben das letzte Ziel aller Speculation iſt, ſondern auch weil es, ſo wie wir es haben, nicht vollendet und nicht ſo ausgearbeitet iſt, als andere Werke. Indeſſen läßt ſich doch daraus nichts beweiſen, weil, wie wir ſchon oben bemerkt haben, die Bücher von der Seele doch noch ſpäter und wahrſcheinlich erſt nach einigen naturhiſtoriſchen Büchern geſchrieben ſind [14]).

Die Moral iſt eher geſchrieben, als die Politik. Denn in dieſer beruft er ſich einigemal auf jene [15]).

Wie

13) Ariſtotel. Phyſicor. I. c. 4. περι δε της κατα το ειδος αρχης, ποτερον μια η πολλαι, και τις η τινες εισι, δι' ακριβειας, της πρωτης Φιλοσοφιας εργον εστι διορισασθαι, ωστε εις εκεινον τον καιρον αποκεισθω.

14) Ariſtoteles de greſſu animalium c. 19. των μεν ουν μοριων των τ' αλλων απαντων και των περι την πυρειαν των ζωων και περι πασαν την κατα τοπον μεταβολην, τετον εχει τον τροπον. τα δε διωρισμενων, εχομενον εστι θεωρησαι περι ψυχης. de motu animalium c. 11. περι μεν ουν των μοριων εκαστε των ζωων, και περι ψυχης, ετι δε και περι αισθησεως και μνημης και υπνε, και της κοινης κινησεως, ειρηκαμεν τας αιτιας· λοιπον δε περι γενεσεως ειπειν.

15) Ariſtoteles Politicor. III. c. 12. VIII. c. 13.

Wir meinen die Ethik an den Nikomachus. Die beiden andern ethischen Werke können nicht für ächt aristotelische Werke gehalten werden, da sie zum Theil offenbar Auszüge aus jener sind. Die Ethik ist vor der Metaphysik und nach dieser erst die Psychologie geschrieben.

Es ergiebt sich aus dieser Zeitfolge der Aristotelischen Schriften, daß Aristoteles nicht durchgehends eine systematische Ordnung in der Ausarbeitung seiner Schriften befolgte. Er schrieb die einzelnen Abhandlungen aus der Logik und der theoretischen Philosophie nicht nach einander in ununterbrochener Ordnung, sondern ließ zwischen logischen physiologische und metaphysische, und zwischen diesen wieder ethische an das Licht treten. Zwar läßt sich dabei eine gewisse Methode nicht verkennen, da er bei den logischen von dem Concreten zum Abstracten, in den physiologischen umgekehrt von dem Allgemeinen zum Besondern fortging; allein ganz systematisch ist sie dennoch nicht. Denn er hätte mit der Metaphysik die theoretische Philosophie anfangen oder beschließen müssen.

Auch in den einzelnen Schriften vermißt man sehr oft den systematischen planmäßigen Gang. Ungeachtet er bei jeder Wissenschaft das Lehrgebäude selbst und die Propädeutik derselben [16]) richtig unterscheidet, und fast jede Abhandlung mit den vorläufigen Fragen: was der Gegenstand sey, und wie er abgehandelt werden müsse, was in den Umfang einer Lehre gehöre, und von derselben ausgeschlossen sey, beginnet, so werden

16) Aristoteles de Partibus animalium, l. c. 1. περι πασαν θεωριαν και μεθοδον, ὁμοιως ταπεινοτεραν και τιμιωτεραν, δυο φαινονται τροποι της ἐξεως ειναι, ὡν την μεν, επιςημην τε πραγματος καλως εχει προσαγορευειν, την δ' οἱον παιδειαν τινα.

den sie doch bei weitem nicht alle beantwortet, noch überhaupt die Grenzen, der Inhalt und die Form einer Wissenschaft so scharf bestimmet und abgezeichnet, daß die Gewißheit hervorginge, die Ausführung müsse mit systematischer Strenge fortgehen und alles erschöpfen. Auch beweisen die vielen Wiederholungen, die Verweisungen auf andere Bücher, daß keine strenge Methode angewendet worden. Man findet sogar nicht selten Untersuchungen über Materien, welche selbst nach dem Begriff, den er von einer Wissenschaft giebt, nicht in dieselbe, sondern in eine andere gehören. Es ist wahr diese Fehler sind nicht in allen Schriften gleich zahlreich und auffallend; die Psychologie und die logikalischen Schriften sind fast ganz davon frei, in allen übrigen trift man sie, und zwar in der Metaphysik am häufigsten an. Auch ist es wohl möglich, daß durch die ungünstigen Schicksale, welche den Nachlaß des Philosophen betrafen, und durch die Schuld der Abschreiber und Herausgeber manche dieser Fehler entstanden sind, welche nun auf die Rechnung des Aristoteles kommen. Allein alle können sie auf diese Art nicht entstanden seyn. Es läßt sich denken, daß in die nicht wohl verwahrten Handschriften Lücken kamen, daß sie von fremder Hand ausgefüllet wurden; aber es ist gegen alle Wahrscheinlichkeit, daß sie so stark sollten interpolirt worden seyn, daß nun gar in einzelne Abhandlungen ganz fremde nicht dahin gehörige Sachen hätten kommen können. Denn dann würde man nicht die Einförmigkeit in der Manier und dem Stile finden, welche doch nicht abgeläugnet werden kann. Und da wir auf diese Art nicht alles erklären können, und doch zuletzt auf den Urheber des Originals zurück kommen müßten, der durch seine unbestimmte Begriffe es nur allein hätte möglich machen können, ganz fremde Zusätze einzuschieben; so ist es natürlicher, daß wir uns sogleich an den Philosophen und seine Denkungsart halten, um jene Beschaffenheit seiner Schriften zu erklären.

Aristoteles besaß das Talent der Abstraction und die Kunst Begriffe zu analysiren in einem vorzüglichen Grade, und sowohl die Principien seiner Philosophie als seine Geistesarbeiten trugen dazu bei, beide, aber vorzüglich das erste zu cultiviren. Es fehlte ihm auch nicht an systematischen Geist, aber doch war dieser nicht jenen Talenten gleich, und konnte es, so viel wir nach allen Umständen urtheilen können, nicht seyn. Bei der großen Menge von Kenntnissen, die er theils durch eigene Erfahrung, Beobachtung und Untersuchung, theils aus den Schriften und Beobachtungen anderer gesammlet hatte, mußte es einem an logisches Denken gewöhnten Kopfe, wie Aristoteles, Bedürfniß seyn, in dieses Aggregat Ordnung und Zusammenhang zu bringen, also die damals vorhandene Masse von Kenntnissen in gewisse wissenschaftliche Ganze zu ordnen. Nun läßt sich das Fachwerk der Wissenschaften und ihr Gebäude auf zweierlei Art bestimmen, a priori oder a posteriori. Zu der erstern Methode war die Vernunft jetzt noch nicht genug cultivirt. Aristoteles wählte also die zweite, welche noch dazu durch den Grundsatz seiner Philosophie, daß alle Erkenntnisse der Erfahrung ihren Ursprung verdanken, gewissermaßen nothwendig geworden war. Er ging also von dem Gegebenen aus, suchte die Begriffe zu bestimmen, und diese höhern unterzuordnen, bis er auf gewisse Grundbegriffe und Grundsätze kam, welche er ihrer Allgemeinheit wegen an die Spitze aller Erkenntniße stellen konnte. Mit den Sätzen anderer Philosophen verfuhr er auf dieselbe Weise. Auf diesem Wege der Abstraction aber kam er wohl auf höhere Grundsätze, aber nicht auf die ersten Principien, und er konnte auf diese Art nie das Feld des menschlichen Wissens vollständig übersehen, und nach bestimmten Grundsätzen in besondere Wissenschaften eintheilen. Die Eintheilung der Philosophie, worauf die Vernunft durch Nachdenken nach und nach geführt hatte, legte Aristoteles zum Grunde,

und er trug zur Vervollkommung derselben mehr als auf eine Weise, vorzüglich aber durch die deutliche Entwickelung des Begriffs von dem Objecte dieser einzelnen Wissenschaften bei, ohne jedoch den Umfang und den Inhalt derselben genau bestimmen zu können. Daher kommt es, daß er mehrere Wissenschaften, ob er sie gleich durch den Begriff als ein Ganzes sich gedacht hatte, doch in der Bearbeitung wieder zerstückelte, da er hauptsächlich nur gewisse Materien nach gewissen Gesichtspuncten in einzelnen Abhandlungen untersuchte; daß die einzelnen Abhandlungen nicht vollkommen in einander eingreifen, nicht einander gehörig unterstützen; daß die Sätze nicht in der strengsten Ordnung auf einander folgen.

Auch war dieser Philosoph viel zu sehr beschäftiget, als daß er ohne eine Art von Wunder allen Forderungen, die man an einen philosophischen Geist machen kann, auf gleiche Art hätte Genüge leisten können. Sein großer Geist umfaßte alle Zweige des Wissenswürdigen; er vereinigte mehrere Kenntnisse in zusammenhängende Ganze, und beschäftigte sich mit dem Materialen und Formalen dieser wissenschaftlichen Fächer zu gleicher Zeit; er bereicherte die Summe des menschlichen Wissens mit mehreren Erkenntnissen und neuen Ansichten. Indem er bemüht war, sowohl die Entdeckungen seines eignen Forschens mit dem, was die Erfahrung und das Nachdenken seiner Zeitgenossen und Vorfahren hervorgebracht hatte, zu verbinden und in wissenschaftlichen Zusammenhang zu bringen, konnte doch sein Bestreben, allem diesem wissenschaftliche Form zu geben, nicht gleichen Schritt halten mit dem Vorrathe von Kenntnissen, welche er zu verarbeiten hatte; und weil er nicht alles aus einem Stücke machen konnte, so setzte er mehrere Stücke zusammen, woraus zwar auch ein Ganzes entstand, an welchem aber keine Nothwendigkeit sichtbar ist, warum es nicht auch aus andern Bestandtheilen oder auf eine andere Art zusammen gesetzt werden könnte. Man siehet es den meisten Schriften des Aristoteles an, daß sie

mehr

mehr wie Aggregate denn als Producte der systematischen Vernunft entstanden sind, obgleich auch eben so unverkennbar ist, daß sein Geist sich bestrebte, in diese Aggregate Ordnung und Harmonie zu bringen. Doch darf man dabey nicht vergessen, daß die wissenschaftliche Vollkommenheit das letzte ist, womit die Vernunft endet, nicht beginnet, daß sie zwar dieses Ziel schon bei den ersten unvollkommenen Versuchen ahndet, aber demselben auch dann erst mit Glück nachstreben kann, wenn die Quellen aller Erkenntnisse allseitig erwogen, und die letzten Principien alles Wissens, die in dem menschlichen Geiste selbst liegen, entdeckt sind.

Kein Philosoph des Alterthums war übrigens so sehr auch durch äußere Umstände begünstiget, als Aristoteles. Die Natur und Menschen schienen zu wetteifern, ihm die Mittel darzureichen, um seine Talente zu entwickeln, seine Wißbegierde zu befriedigen, und ihm gleichsam Materialien für seine Schriften zuzuführen. Kein Philosoph jener Zeit hat auch die Erwartungen erfüllt, zu welcher solche Begünstigungen berechtigen. Er erwarb sich nicht allein große Verdienste um die Philosophie, sondern er bearbeitete fast alle andere Wissenschaften, welche damals erfunden waren. Die Philosophie verdankt ihm zuerst ein vollständiges System der Logik; die ersten ausführlichen Versuche einer wissenschaftlichen Naturwissenschaft, Psychologie, Metaphysik, Ethik, Politik und Aesthetik. Er bereicherte alle Theile der Philosophie durch sein fruchtbares Genie mit neuen Ideen und Ansichten; durch sein Bemühen erhielt die Sprache erst größere Deutlichkeit und Bestimmtheit zum wissenschaftlichen Gebrauche.

Indem wir jetzt diese Verdienste um die Philosophie und überhaupt sein System ausführlicher darzustellen im Begriff sind, müssen wir noch einige Bemerkungen vorausschicken, welche den Leser in den gehörigen Standpunct versetzen, aus welchem er sich am leichtesten eine Uebersicht von demselben und dem Geist desselben machen kann.

Das System des Aristoteles ist in Vergleichung mit allen übrigen der griechischen Philosophie das umfassendste, geordnetste und consequenteste. Die beiden letzten Eigenschaften erleichtern das Geschäft des Geschichtschreibers eben so sehr, als es die erste erschweret. Wenn es die Pflicht des Geschichtschreibers ist, ein System nach allen seinen Eigenthümlichkeiten darzustellen, und dadurch den Fortschritt der Vernunft zu beurkunden; so müßte er bei dem System des Aristoteles sich die größte Ausführlichkeit erlauben, und beinahe alle seine Gedanken wiederholen. Ein Grundriß des Systems würde ein Gerippe seyn, dem das Leben fehlt; denn die Bemerkungen und Reflexionen, die der Philosoph nur gelegentlich mittheilet, gleichsam aus der genialischen Fülle seines Geistes ausströmen läßt, sind oft weit schätzbarer als der logische Rahmen, in welchen sie gefaßt sind. Sollen aber diese in der Geschichte der Philosophie ihre Stelle finden, so wird sie die Grenzen überschreiten, welche sie sich setzen muß, um ein übersehbares Ganze zu bleiben

Selbst das System macht hier für den Geschichtschreiber neue Schwierigkeiten. Es fragt sich nehmlich: soll man die Philosopheme des Aristoteles gerade in derselben Ordnung und Folge darstellen, wie wir sie in seinen Schriften aufgezeichnet finden? Allein diese Folge ist sehr unvollkommen, und der Zusammenhang nicht strenge. Dazu kommt nun noch, daß selbst das System, welches seinen Philosophemen zum Grunde liegt, nicht vollständig aus seinen Schriften zu erkennen ist. Wählt man aber eine andere strengere Ordnung, so giebt man den Philosophemen des Aristoteles eine fremde Form, die sie nicht ursprünglich hatten. Da also weder die eine noch die andere Art dem Zweck der Geschichte angemessen ist, so bleibt nichts übrig, als eine andere Methode zu wählen, welche den Foderungen einer Geschichte Genüge thut, und zugleich den Schwierigkeiten, welche in dem Materiale und Formale der Aristotelischen Philosophie liegt, auf eine zweckmäßige

Art

Art abhilft. Diese besteht darin, daß man erst Aristoteles Gedanken über den Begriff, Principien und Theile der Philosophie zusammenstellt, und dann zeigt, was er in jedem einzelnen Theile geleistet hat, was ihm jeder an Inhalt und Form zu verdanken hat. Auf diese Art kann das Eigenthümliche seiner Philosophie gezeigt werden, ohne ihm eine fremde Form zu leihen, oder seine Abhandlungen abzuschreiben, oder auch im Auszuge der Geschichte einzuverleiben.

Auf diese Art lernt man sein System als ein in seinen Schriften vorhandenes Ganze kennen. Den Geschichtschreiber interessirt aber noch eine Frage, welche die Entstehung und Ausbildung dieses Systems betrift. Es ist zwar nicht möglich, diese Frage im Detail zu verfolgen; indessen, da es ein System gilt, so ist es genug, wenn man nur den Spuren nachgehen kann, auf welchen der Philosoph auf den Hauptsatz seines Systems und auf seinen Ideengang geführt wurde. Und dieses läßt sich auch wirklich leisten, wenn man theils auf die Tendenz des Aristotelischen Geistes, theils auf diejenigen Ereignisse in der philosophischen Welt reflectirt, welche den unmittelbarsten Einfluß auf ihn äußern mußten. Dieses wird der Gegenstand der folgenden Kapitel seyn.

Zweites Kapitel.

Philosophie des Aristoteles überhaupt.

Von einem Philosophen, dessen umfassender Geist auch jetzt noch mit Recht bewundert wird, der den meisten Theilen der Philosophie diejenige Form gab, welche sie so viele Jahrhunderte hindurch behielten, als wenn man es nicht wagte, einen Philosophen, dessen Verstand in die Geheimnisse der Natur eingedrungen sey, zu meistern, und

etwas Besseres an die Stelle seines Systems zu setzen — von einem solchen Philosophen sollte man billig erwarten, daß sein Forschungsgeist das Wesen der Philosophie völlig durchschaut, und über den Begriff, Umfang, Inhalt, Form und das Princip derselben Untersuchungen angestellt habe, welche die Schlüssel zu seinem Systeme sind. Gleichwohl findet man sich in dieser Erwartung fast gänzlich betrogen. Nur selten berührt er die Frage: was ist die Philosophie, und man muß mehrere Stellen vergleichen, ehe man einen nothdürftigen Begriff von dem, was er darunter sich dachte, gewinnen kann. Es sind nur gelegentliche Bemerkungen, welche er über diese und andere propädeutische Fragen macht, wenn er sich nicht etwa in der verloren gegangenen Schrift: περι Φιλοσοφιας weitläuftiger darüber verbreitet hat.

Plato hatte schon einen glücklichen Anfang gemacht, nicht nur die Eigenschaften des Philosophen mit seinem geistreichen Pinsel zu zeichnen, sondern auch die Philosophie als Wissenschaft von den übrigen Kenntnissen durch bestimmte Charactere auszuzeichnen. Ist es nicht auffallend, daß Aristoteles auf diesem Wege seinem Lehrer, wie es scheint, nicht nachfolgte, und diese Untersuchungen, welche für die wissenschaftliche Cultur der Philosophie von so großer Wichtigkeit waren, nicht mit dem angestrengten Nachdenken, dessen sie würdig waren, fortsetzte? Doch dieses Phänomen wird uns weniger befremden, wenn wir uns in die etwas verschiedene Lage beider Männer versetzen. Plato suchte nehmlich erst der Philosophie einen festen Boden und ein bestimmtes Gebiet zu versichern. Nothwendig mußte er daher untersuchen, was Philosophie ist, und wenn er gleich diese Frage nicht von Grund aus erörterte, so fand er doch einige Merkmale, und unterschied die drei Haupttheile. Aristoteles der in dem, was der Begriff von Philosophie betrift, mit seinem Lehrer einstimmig ist, erörterte nur das Merkmal Wissenschaft weiter, und da schon der Idee nach

drei

drei Theile abgesondert waren, so bestrebte er sich hauptsächlich, diesen die wissenschaftliche Form zu geben. Sein Forschungsgeist wurde mehr auf die einzelnen Theile, als auf das Ganze gelenkt. Daher finden wir nur einige Bemerkungen über Philosophie überhaupt, hie und da zerstreuet.

Endlich darf man auch nicht vergessen, daß der Begriff, die wissenschaftliche Anordnung und Eintheilung einer Wissenschaft gemeiniglich das letzte ist, womit die Vernunft ihr wissenschaftliches Geschäfte beschließt. Erst dann, wenn die Materialien größtentheils schon gesammelt sind, und mehrere Denker sich mit ihrer Verarbeitung beschäftiget haben, wird das Bedürfniß einer Propädeutik desto fühlbarer, je mehrere von einander abweichende Versuche gemacht worden sind, das Ganze in eine wissenschaftliche Form zu fassen. Aus den Vorarbeiten wird der Begriff, welcher den Denkern vorschwebte, ohne deutlich gedacht zu werden, immer mehr empor gehoben; man sucht ihn an seinen Merkmalen aufzufassen, und oft gelingt es nur nach öfterer Verwerfung und Aufstellung neuer, denjenigen aufzustellen, welcher den Umfang und Inhalt der Wissenschaft scharf genug bestimmt. Dieses Bedürfniß war zu Aristoteles Zeiten noch nicht vorhanden. Wahrscheinlich würde sein Scharfsinn nicht unterlassen haben, über den Begriff und die Eintheilung der Philosophie mehrere scharfsinnige Bemerkungen zu machen, wenn er bei den Denkern, die vor ihm gelebt hatten, schon Versuche der Art gefunden hätte, und durch die Kritik derselben auf neue Ansichten wäre geleitet worden.

Aristoteles wählte einen ganz andern Weg, um den Begriff der Philosophie zu bestimmen, als sein Lehrer. Beide stimmen darin überein, daß die Philosophie eine Wissenschaft ist, und daß darin ihr unterscheidender Charakter liegt; beide stimmen darin überein, daß die Philosophie eine Wissenschaft des Dinges ist, inwiefern es ist, oder alles dessen, was an

sich ist, nicht von veränderlichen Vorstellungen der Menschen abhängig ist. Aber Plato suchte den Unterschied zwischen der Philosophie und andern Kenntnissen in dem Ursprung und Verschiedenheit der Begriffe; Aristoteles hingegen in der besondern Bearbeitung der Begriffe. Nach jenem ist die Philosophie ein System von Vernunftbegriffen, durch welche die Dinge an sich erkannt werden, weil sie die Formen sind, nach welchen Gott Dinge gebildet hat, und die Philosophie ist also eine Wissenschaft, zu welcher der Stoff und die Form in dem Wesen der Vernunft enthalten ist; ihre Möglichkeit beruhet darauf, daß es reine Begriffe giebt, welche durch die Erfahrung wohl entwickelt, aber durch sie nicht bestimmt gegeben sind. Da, nach dem Aristoteles alle Erkenntnisse dem Stoffe nach aus der Erfahrung entspringen, so konnte er nicht, wie Plato, den Charakter der Philosophie darin setzen, daß sie ein System von reinen Vernunftbegriffen ist, sondern darin, daß sie eine Erkenntniß aus Gründen ist. Etwas aus Gründen erkennen, ist aber überhaupt das Eigenthümliche der Wissenschaft. Also ist Philosophie und Wissenschaft ein und dasselbe [1]).

Der Mensch hat einen Trieb zum Erkennen. Dieser ist anfänglich auf Gegenstände gerichtet, welche sich auf Befriedigung nothwendiger Bedürfnisse, auf Bequemlichkeit und Vergnügen beziehen. Sobald er aber für seine Nothdurft und Bequemlichkeit gesorgt hat, dann will er seine Erkenntnißkräfte brauchen, nicht um eines Nutzens sondern um des Erkennens selbst willen. Dieser Uebergang von dem selbstsüchtigen zu dem freien Gebrauche

sins

a) Aristoteles Physicor. II. c. 3. εἰδέναι δὲ καὶ πρότερον οἰόμεθα ἕκαστον πρὶν ἂν λαβωμεν τὸ διὰ τί περὶ ἕκαστον. τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ λαβεῖν τὴν πρώτην αἰτίαν. Metaphys. I. c. 2.

findet nicht allein bei den Sinnen, ſondern auch bei dem Verſtande ſtatt [2]). Aus den einzelnen Anſchauungen entſteht vermöge des Gedächtniſſes Erfahrung, indem mehrere Gedächtnißvorſtellungen die Stelle der Erfahrung vertreten. Aus der Erfahrung entſteht Kunſt, (oder Wiſſenſchaft im weitern Sinne) wenn mehrere Begriffe der Erfahrung unter einen allgemeinen Begriff zuſammengefaßt werden [3]). Wenn es auf das Handeln ankommt, ſo iſt zwiſchen der Erfahrung und Kunſt kein Unterſchied; ja die Erfahrung iſt oft in der Erreichung einer Abſicht glücklicher, als die Kunſt. Was aber das Wiſſen anlangt, ſo iſt die Kunſt der Erfahrung weit vorzuziehen. Denn durch die Erfahrung weiß man bloß, daß etwas iſt, durch die Wiſſenſchaft warum etwas iſt; durch jene, das Individuelle, durch dieſe, das Allgemeine [4]).

Das Philoſophiren begann von dem Zeitpuncte, als die Menſchen anfingen, ſich über etwas zu verwundern. Denn Verwunderung findet nur da ſtatt, wo man etwas ſich nicht zu erklären weiß. Zuerſt ſtaunte man gemeine Gegenſtände an; dann aber reizten die Erſcheinungen des Mondes, der Sonne und der übrigen

2) Ariſt. Metaphyſ. l. c. 1.

3) Ariſtotel. Metaphyſicor. l. c. 1. γιγνεται δ' εκ της μνημης εμπειρια τοις ανθρωποις. αι γαρ πολλαι μνημαι τε αυτε πραγματος, μιας εμπειριας δυναμιν αποτελεσι — γινεται δε ἡ τεχνη, ὁταν εκ πολλων της εμπειρικης εννοηματων, καθολε μια γενηται περι των ὁμοιων ὑπολημψις.

4) Metaphyſicor. l. c. 1. ἡ μεν εμπειρια των καθ' ἑκαστα εστι γνωσις· ἡ δε τεχνη των καθολε — οἱ μεν γαρ εμπειροι το ὁτι μεν ισασι, διοτι δ' εκ ισασιν, οἱ δε, το διοτι και την αιτιαν γνωριζεσι.

gen Gestirne, die man sich nicht erklären konnte, zur Nachforschung. Auf die Art erweiterte sich die Wißbegierde, und der Forschungsgeist umfaßte immer mehrere und höhere Gegenstände. Eine Wissenschaft, die keinen andern Zweck hat, als das Wissen selbst ist die Philosophie [5]).

Dies ist alles, was Aristoteles über den Begriff der Philosophie gesagt hat. Im Ganzen ist er nicht über das Resultat hinausgegangen, was Plato durch sein Nachdenken gefunden hatte. Sein Verdienst fängt mit der genauen Entwickelung des Begriffs der Wissenschaft und der Bedingungen einer wissenschaftlichen Erkenntniß an, welche der Gegenstand seiner Logik ist. Wir entlehnen daraus einige Grundbegriffe und Hauptsätze, um den Begriff der Philosophie, nicht wie er ihn entwickelt hat, sondern wie er seinem Philosophiren zum Grunde liegt, aufzuklären. Wissen heißt etwas erkennen. Dieses ist zweierlei. Man erkennet entweder bloß daß etwas ist, oder man erkennet, warum etwas ist. Das letzte ist die demonstrative Erkenntniß. Demonstration ist ein Schluß aus wahren Prämissen, die nichts anderes voraussetzen, also aus den ersten Gründen, aus unmittelbaren Principien, wodurch erkannt wird, daß etwas nicht anders seyn kann [6]). Man muß durch die Demonstras

5) Metaphysicor. l. c. 2. διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν — ὥστ' εἰπερ διὰ τὸ φεύγειν τὴν ἄγνοιαν ἐφιλοσόφησαν, φανερὸν ὅτι διὰ τὸ εἰδέναι τὸ ἐπίστασθαι ἐδίωκον, καὶ οὐ χρήσεως τινος ἕνεκεν. Plato Theaetet. S. 76.

6) Analyticor. posterior. l. c. 2. ἐπίστασθαι οἰόμεθα ἕκαστον ἁπλῶς, — ὅταν τὴν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν, δι' ἣν τὸ πρᾶγμα ἐστί, ὅτι ἐκείνου αἰτία

ſtatrion als ſolche d. i. nothwendig erkennen. Daher müſſen die Prämiſſen nothwendig ſeyn, und die Concluſion muß nothwendig erfolgen. Nothwendig iſt aber nur das Allgemeine. Denn was dem ganzen Subjectbegriffe, nicht dieſem oder jenem ſondern allen Objecten, die unter der Sphäre des Begriffs enthalten ſind, und was demſelben durch ſich ſelbſt und an ſich (abſolut) zukommt, das kommt ihm allgemein und nothwendig zu [7]). Die Principien der Demonſtration ſind alſo das Allgemeine, und das Object derſelben iſt ebenfalls nur das Allgemeine oder Nothwendige [8]).

Da aber jede Demonſtration etwas Bekannteres vorausſetzt, aus welchem der Schlußſatz bewieſen werden muß, die Principien aber nicht bewieſen werden können, ſo muß es außer der demonſtativen Erkenntniß noch eine unmittelbare Erkentniß geben, durch welche wir uns der Principien aller Demonſtration bewußt wer-

τικε εξι, και μη ενδεχεσθαι τετ' αλλως εχειν — αναγκη και την αποδεικτικην επιςημην εξ αληθων τ' ειναι και πρωτων, και αμεσων, και γνωριμωτερων, και προτερων, και αιτιων τε συμπερασματος.

7) Analyticor. posterior. l. c. 2. c. 4. επει δ' αδυνατον αλλως εχειν, ὃ εξιν επιςημη ἁπλως, αναγκαιον αν ειη το επιςητον το κατα την αποδεικτικην επιςημην· αποδεικτικη δ' εξιν ἣν εχομεν τω εχειν αποδειξιν. εξ αναγκαιων αρα συλλογισμος εξιν ἡ αποδειξις — καθολε δε λεγω ὁ αν κατα παντος τε ὑπαρχη και καθ' αὑτο και ἡ αυτο. Φανερον αρα, ὁτι ὁσα καθολε, εξ αναγκης ὑπαρχει τοις πραγμασι.

8) Analyt. posterior. l. c. 6. 8.

werden [9]). Eine solche unmittelbare Erkenntniß ist nun die Erfahrung; durch sie erkennt man die sinnlichen Gegenstände ohne weitere Gründe, daß etwas ist, aber nicht warum es ist. Daraus entspringt aber keine demonstrative Erkenntniß. Denn die Erfahrung lehrt nur das Individuelle, was in einem bestimmten Raume in einer bestimmten Zeit ist; demonstrirt kann aber nur das Allgemeine werden [10]). Indessen ist doch die Erfahrung die Quelle aller Erkenntniß dem Stoffe nach. Aus ihr entspringt die Erkenntniß des Einzelnen, Individuellen, wie des Allgemeinen; alle Wissenschaften erhalten aus ihr ihren Stoff. Also müssen sich aus ihr auch die unmittelbaren Sätze ableiten lassen, welche bei Wissenschaften zu Principien dienen [11]). Man empfindet zwar das Einzelne, aber der Sinn ist unmittelbar auch das Vermögen das Allgemeine wahrzunehmen. Denn in dem Sinnlichen ist auch das Denkbare enthalten [12]). Wenn also sinnliche Vorstellungen durch das Ge-

9) Analyt. posterior. I. c. 3. ἡμεις δε φαμεν κτε πασαν επιςημην αποδεικτικην ειναι· αλλα την των ἀμεσων ἀναποδεικτον. Vergl. c. 1. 2.

10) Analyt. posterior. I. c. 31. κδε δι' αἰςθησεως εςιν επιςασθαι. ει γαρ και εςιν ἡ αἰςθησις τε τοιδε και μη τδε τινος· αλλ' αἰςθανεςθαι γε ἀναγκαιον τοδε τι και πε και νυν. το δε καθολε και επι πασιν ἀδυνατον αἰςθανεςθαι· ε γαρ τοδε, κδε νυν· ε γαρ αν ην καθολε· το γαρ ἀει και πανταχε καθολε φαμεν ειναι.

11) Analyt. prior. I. c. 30. διο τας μεν ἀρχας τας περι ἑκαςον, εμπειριας εςι παραδοναι.

12) Analyt. posterior. II. c. 19. και γαρ αἰςθανεται μεν το καθ' ἑκαςον· ἡ δ' αἰςθησις τε καθολε

Gedächtniß fixiret, wenn mehrere Vorstellungen desselben oder eines ähnlichen Gegenstandes in die Seele gelangen, so bildet sich ein Begriff, welcher das Allgemeine, die Form des Gegenstandes in sich faßt. Eben daher läßt sich auch durch Induction das Allgemeine deutlich machen [13]). Hieraus bildet der Verstand Sätze, deren Wahrheit ohne Vermittelung eines andern Begriffs eingesehen wird, und daher als Sätze von unmittelbarer Evidenz zu Principien in den Wissenschaften dienen [14]).

Daß die Erfahrung die einzige Quelle aller Erkenntniß sey, ist ein Hauptpunct in der Aristotelischen Philosophie. Aber vergeblich siehet man sich nach einem Beweise eines so wichtigen Satzes in den Schriften des Stagiriten um. Indessen läßt es sich von einem solchen Denker nicht wohl denken, daß er einen Fundamentalsatz seiner Philosophie so aufs gerathewohl ohne alle Gründe sollte angenommen haben. Nur sind diese Gründe nicht so leicht zu finden, eben weil er sie nicht selbst entwickelt hat. Irren wir uns nicht, so sind es diese

sel-

εσι. de anima III. c. 8. επει δε εδε πραγμα εδεν εσι παρα τα μεγεθη, ως δοκει, τα αισθητα κεχωρισμενον, εν τοις ειδεσι τοις αισθητοις τα νοητα εσι, ταδε εν αφαιρεσει λεγομενα και οσα των αισθητων, εξεις και παθη.

13) Analyt. posterior. II. c. 19.

14) Analyt. posterior. I. c. 18. Φανερον δε και οτι, ει τις αισθησις εκλελοιπεν, αναγκη και επιστημην τινα εκλελοιπεναι, ην αδυνατον λαβειν, επερ μανθανομεν η επαγωγη η αποδειξει. εσι δ' η μεν αποδειξις εκ των καθολε· η δ' επαγωγη, εκ των κατα μερος· αδυνατον δε τα καθολε θεωρησαι, ει μη δι' επαγωγης.

selben Gründe, die ihn zu Verwerfung der Ideen seines Lehrers, und zur Annahme jenes Satzes bestimmten, und wir müssen also jenen nachforschen, um diese zu finden.

Ungeachtet Aristoteles mit dem Plato darin übereinstimmte, daß ohne höhere Begriffe (das Allgemeine) keine Erkenntniß und Wissenschaft möglich sey [15]), so wich er doch von demselben in Ansehung des Ursprungs der Ideen ab, zu welcher Abweichung selbst Plato größtentheils durch vernachläßigte genauere Bestimmung derjenigen Begriffe, welche einen höhern Ursprung als Erfahrung haben, veranlaßt hatte. Da er unter den Ideen ohne Unterscheidung des Empirischen und Nichtempirischen, Begriffe verstand, welche die allgemeinen Gattungsmerkmale der Objecte enthalten; so mußte dem Aristoteles, dessen Scharfsinn den Ursprung mehrerer dieser Begriffe durch Abstraction entdeckt hatte, jene übersinnliche Ableitung dieser Begriffe verdächtig werden. Was brauchte es zur Erklärung des Begriffs Mensch, Thier u. s w. eines übersinnlichen Ursprungs, wenn sie auf einem natürlichen Wege abgeleitet werden konnten?

Hierzu gesellten sich noch mehrere Schwierigkeiten und Bedenklichkeiten, welche einen Philosophen von der Denkungsart, als Aristoteles, gegen die Ideenlehre einnehmen mußten. Denn erstlich zugegeben, daß dieses angeborne Begriffe sind, und daß es eine angeborne Erkenntniß giebt, wie läßt es sich erklären, daß uns das Bewußtseyn nichts davon saget, und daß wir die Erkenntniß aller Dinge bey uns herumtragen, ohne daß wir es wissen [16]). Zweitens. Wie läßt es sich denken, daß

15) Metaphysicor. XII. c. 9. ανευ μεν γαρ των καθολε, ουκ εστιν επιστημην λαβειν.

16) Metaphysicor. I. c. 7. αλλα μην και ει τυγχανει συμφυτος ουσα, θαυμαστον, πως λανθανομεν εχοντες την κρατιστην των επιστημων.

daß einem Menſchen die Erkenntniß aller Dinge angeboren ſey? Es müßte dann Einer auch eine Erkenntniß von der Anſchauung und den Gegenſtänden derſelben, von aller Empfindung haben, welches nicht möglich iſt. Oder wie iſt es möglich, die Principe aller Dinge in den Ideen zu beſitzen, z. B. von dem Wirken und Leiden, die doch nur in Subſtanzen gegründet ſeyn können [17]). Drittens. Dieſe Ideen ſind auch zu nichts in der Naturwiſſenſchaft zu gebrauchen. Sie dienen zu keiner Erklärung einer Erſcheinung. Denn ſie enthalten weder den Grund von der Bewegung, noch von der Ruhe der Naturgegenſtände [18]). Dieſes mag wohl hauptſächlich den Ariſtoteles gegen die Ideen eingenommen haben. Allenthalben war ſein Blick auf die Natur gerichtet, und nur das ſchien ihm der Aufmerkſamkeit würdig, was als Erklärungsgrund der Natur dienen konnte

17) Metaphyſicor. I. c. 7. ετι δε ων εσιν αισθησις. ταυτα πως αν τις μη εχων, την αισθησιν γνοιη. καιτοι εδει, ει γε παντων ταυτα στοιχεια εσιν, εξ ων ωσπερ αι συνθετοι φωναι εισιν εκ των στοιχειων — ολως τε το των οντων ζητειν στοιχεια, μη διελοντας πολλαχως λεγομενων, αδυνατον ευρειν, αλλως τε και τοιουτον τον τροπον ζητουντας εξ οιων εστι στοιχειων· εκ τινων γαρ το τ' οιειν η πασχειν η το ευθυ, η εστι δηπου λαβειν, αλλ' ωσπερ εστι των σωματων μονον ενδεχεται.

18) Metaphyſicor. I. c. 7. παντων δε μαλιστα διαπορησειεν αν τις τι ποτε συμβαλλεται τα ειδη τοις αϊδιοις των αισθητων, η τοις γιγνομενοις και τοις φθειρομενοις. ουτε γαρ κινησεως, ουτε μεταβολης ουδεμιας εστιν αιτια αυτοις. αλλα μην ουδε προς την επιστημην ουδεν βοηθει των αλλων — ολη γαρ η περι φυσεως ανηρηται σκεψις.

konnte. Endlich war auch die Uneinigkeit unter den Anhängern der Ideen in den Augen des Aristoteles kein unwichtiger Grund gegen sie. Eine Behauptung, die auf so vielerlei Weise gedeutet werden könne, die so vielerlei Hypothesen, Erklärungsversuche und Accommodationen nach andern Philosophemen erlaube oder erfodere, meynte er, könne nicht Wahrheit seyn [19]).

Uebrigens ist auch bei diesen Einwürfen schon unverkennbar, daß Aristoteles die Ideenlehre seines Lehrers nicht ganz richtig gefaßt hatte. So setzt er voraus, daß Plato gelehrt habe, den Menschen wären die Ideen nicht nur angeboren, sondern sie kämen auch mit dem vollen Bewußtseyn derselben auf diese Welt — eine Mißdeutung, durch welche dem Plato eben so sehr Unrecht geschiehet, als in neuern Zeiten Leibnitzens Sinn von den angebohrnen Begriffen wider sein Verschulden ist verdrehet worden. Hätte er diesen Einwurf vorausgesehen oder voraussehen können, so würde er sich noch deutlicher, als er gethan hat, erkläret haben, daß die Ideen nichts weiter als Anlagen zu reinen Begriffen der Vernunft sind, die nur durch die wirkliche Anwendung der Erkenntnißkräfte und vermöge sinnlicher Vorstellungen zum deutlichen Bewußtseyn gebracht werden können [20]). Da nun Aristoteles in dem einen Puncte, in welchem doch Plato sich so deutlich erklärt hat, daß keine Mißdeutung statt finden konnte, die Ideen nicht verstanden hat, so darf man sich um so weniger wundern, daß er in andern mehr verwickelten Rücksichten Platos Lehre von den Ideen einen ganz andern Sinn beygelegt hat, wenn man voraussetzt, daß sein Denken auf ganz andern Gesichtspuncten beruhete, nach welchen es ihm nicht so leicht wurde, in den eigenthümlichen Geist dieses Philosophems einzudringen. Alle seine übrigen Einwür-

19) Metaphysicor. XII. c. 4. 9.

20) Plato Phaedo. S. 171-173.

würfe, welche wir nicht weitläufiger anzuführen brauchen, gehen dahin, daß Plato ſehr Unrecht habe, daß er die Ideen trenne, das iſt, wie er ſich erklärt, daß er überſinnliche Subſtanzen annehme, welche den Ideen entſprechen [21]). Daß dieſes Plato gethan habe, iſt, wie wir ſchon gezeigt haben, nicht einmal erweislich, widerſpricht vielmehr allem dem, was wir von des Plato Philoſophie aus ſeinen eigenen Schriften wiſſen; ja wenn wir recht ſehen, widerſpricht es ſelbſt dem, was Ariſtoteles uns an einem andern Orte von den Ideen ſagt, daß ſie nach dem Sinne des Plato an keinem Orte, alſo nirgends ſind, das heißt, keine Subſtanz haben [22]). Im Grunde ſagt auch dieſer ganze Tadel nichts anders als: Plato leugnet, daß die Ideen aus der Erfahrung durch Abſtraction von den Sinnengegenſtänden entſpringen, welches Ariſtoteles Behauptung war, und welche mit ſeiner ganzen Denkungsart und der Richtung ſeines Forſchungsgeiſtes freilich weit beſſer übereinſtimmte, als die Ideenlehre. Darin liegt auch zuletzt der Hauptgrund ſeines Syſtems.

21) Ariſtoteles Metaphyſ. XII. c. 9. ανευ μεν γαρ των καθολε, ακ εσιν επισημην λαβειν, το δε χωριζειν, αιτιον των συμβαινοντων δυσχερων περι τας ιδεας εσιν. διο ὡς αναγκαιον, ειπερ εσονται τινες ακινι παρα τας αισθητας και ρεουσας, χωριστας ειναι, αλλας μεν ακ ειχον, ταυτας δε τας καθολε λεγομενας εξεθεσαν. ὡστε συμβαινει σχεδον τας αυτας Φυσεις ειναι τας καθολε και τας καθεκαστον. ἀυτη μεν ακ αυτη καθ' ἀυτην ειη τις αν δυσχερεια των ειρημενων.

22) Phyſicor. III. c. 4. Πλατων δε, εξω μεν [χρανε] κδεν ειναι σωμα, κδε τας ιδεας, δια το μηδε πε ειναι αυτας.

Einem Kopf, wie Aristoteles, der alles aus Naturprincipien zu erklären suchte, mußte natürlich die Ideenlehre, welche nicht vollständig bewiesen, auch noch mehrerer Hülfshypothesen bedürftig war, nur Mißbehagen machen; dahingegen der Empirismus, nach welchem sich bei dem ersten Anblicke alles natürlich erklären läßt, ihm völlig behagte. Wenn man die Sache unpartheiisch betrachtet, so findet man, daß beide Recht, und beide Unrecht hatten. In der menschlichen Erkenntniß kommen Begriffe von zweierlei Art vor, einige sind aus der Erfahrung genommen, andere haben eine andere Quelle. Aristoteles und Plato irrten beide, daß sie das Wahre, was in ihren Behauptungen lag, zu einseitig und allgemein nahmen. Es giebt Ideen, das ist, reine Vernunftbegriffe; aber nicht alle Vernunftbegriffe sind deswegen Ideen; denn die Vernunft kann bei Begriffen, welche der Verstand aus der Erfahrung gezogen hat, von allen beschränkenden Bedingungen der sinnlichen Wahrnehmung abstrahiren, oder sie allgemein machen. Dieses mußte freilich dem Aristoteles auffallen, aber es war eben so einseitig, wenn er darum, weil einige für nicht empirisch gehaltene Begriffe empirisch sind, nun alle Begriffe und Erkenntnisse für empirisch erklärt. Und wenn man auf die Beweise siehet, so ist der Empirismus des Aristoteles nicht besser begründet, als der Rationalismus des Plato. Aristoteles stützt sich auf den Erfahrungsbeweis von gewissen durch Abstraction gebildeten Begriffen, bei dem er aber ohne Beweis voraussetzt, daß, was von einigen wahr ist, von allen gilt.

Indessen darf man beiden Philosophen dieses Versehen nicht so hoch anrechnen. Beide waren auf der Spur der Wahrheit; daß sie diese nicht ganz rein und bestimmt auffaßten, war mehr die Schuld ihres Zeitalters als ihres philosophischen Geistes. Sie hätten von einer kritischen Untersuchung des Erkenntnißvermögens ausgehen müssen, wenn sie mit Vermeidung alles Einseitigen und Uebertriebe-

nen

nen die Erkenntnisse in Ansehung ihres Ursprungs richtig unterscheiden sollten. Diese Untersuchungen aber waren noch nicht vorbereitet, und eben solche einseitige Hypothesen und Theorien und die dadurch veranlaßten Streitigkeiten nebst den Angriffen der Skeptiker mußten erst den Weg dazu bahnen. Diejenigen Schriftsteller, welche dem Aristoteles das Verdienst beilegen, das Erkenntnißvermögen zuerst kritisch erwogen zu haben, sind aus Vorliebe zu freigebig gegen diesen übrigens großen und verdienstvollen Mann. Sie überlegen nicht, daß sie, indem sie sich vorzüglich auf seine Schrift von der Seele berufen, um ihre Behauptung zu unterstützen, gerade den Beweis gegen sich selbst führen. Denn sein Empirismus ist, nicht das Resultat seiner Untersuchungen über das Erkenntnißvermögen, sondern diese setzen jenen schon voraus, und gründen sich auf ihn. Dieses Buch beschließt seine Speculationen, und er sucht in demselben die Physiologie des menschlichen Verstandes den Grundsätzen des Empirismus anzupassen.

Die Erfahrung und Geschichte ist also die Quelle, woraus alle Erkenntnisse dem Stoffe, obgleich nicht der Form nach, entspringen. Denn damit daraus wissenschaftliche Erkenntniß werde, muß die Bearbeitung des Verstandes oder das Denken hinzukommen [23]). Durch die öftere Wiederholung der

23) Analyticor. prior. I. c. 30. διο τας μεν αρχας τας περι ἑκαστον, εμπειριας εστι παραδειναι — ληφθεντων γαρ ικανως των φαινομενων, ἑτως ευρεθησαν αἱ αστρολογικαι αποδειξεις. — ει γαρ μηδεν κατα την ἱστοριαν παρελειφθειη των αληθως ὑπαρχοντων τοις πραγμασιν, ἑξομεν περι παντος, ἁ μεν εστι αποδειξις, ταυτην ευρειν και αποδεικνυναι.

sinnlichen Vorstellungen einerlei Art, und durch die Aufbewahrung derselben in dem Gedächtniß sondert sich das Formelle und das Allgemeine von dem Besondern ab; es entstehen Begriffe. Das Vermögen dieselben aufzunehmen ist das Denkvermögen (der leidende Verstand νους παθητικος, πασχων). Das wirkliche Denken bestehet in dem Verbinden der Begriffe oder dem Urtheilen (thätiger Verstand ποιων νους) [24]). Die Vernunft bildet aus dem Stoff, welchen die Erfahrung liefert, durch Induktion allgemeine Begriffe, und leitet durch Schlüsse aus höhern Begriffen niedere ab. Auf jenem Wege findet sie die Principien der Wissenschaft; auf diesem bringt sie wirklich wissenschaftliche Erkenntniß zu Stande [25]).

Es erhellet daraus, daß die Logik nach dieser Ansicht wirklich das Organon für den wissenschaftlichen Gebrauch ist. Nicht als wenn die Logik selbst wissenschaftliche Kenntniß hervorbringen könnte, sondern weil nach ihren Regeln aus dem gegebenen Stoff Schlüsse abgeleitet, und diese Principien untergeordnet werden. Ohne Schlüsse giebt es keine wissenschaftliche Erkenntniß; aber ohne Erfahrung, ohne etwas Gegebenes sind keine Schlüsse möglich. Die Logik ist das Organon der Wissenschaften nur unter der Bedingung, daß ihr der Stoff zur Wissenschaft gegeben sey.

Der erste Grundsatz der Philosophie, so wie aller Wissenschaft, ist der Satz des Widerspruchs, es ist unmög-

24) de anima III. c. 5 6.

25) Analyticor. posterior. I. c. 18. επειδη μανθανομεν η επαγωγη η αποδειξει. εστι δ' (δη) ὁ μεν αποδειξις εκ των καθολε· ὁ δ' επαγωγη εκ των κατα μερος· αδυνατον δε, τα καθολε θεωρησαι, ει μη δι' επαγωγης.

möglich, daß daſſelbe zugleich bejahet und verneinet werde, oder daß ein und daſſelbe ſey oder nicht ſey. Denn dieſer Satz läßt ſich nicht beweiſen, und bedarf keines Beweiſes, er iſt alſo der erſte Grundſatz, ein Axiom, welches allen Schlüſſen zum Grunde liegt [26]). Ariſtoteles erkläret ſich nicht darüber, ob er dieſen Grundſatz für ein urſprüngliches Geſetz des Verſtandes halte, oder ob es vielmehr in den Dingen gegründet, und wie alle Begriffe durch Beobachtung und Abſtraction aus der Erfahrung genommen ſey. So viel ſiehet man wohl, daß er ihm objective Gültigkeit einräumt und einräumen muß, und daher auch als ein Geſetz des ſinnlichen Vorſtellens betrachtet. Uebrigens aber erkennet er richtig, daß dieſer Grundſatz nur formel iſt, und daß aus ihm ſelbſt nichts weiter gefolgert werden kann, obgleich alle Schlüſſe aus dem Gegebenen nur allein nach dieſem Princip von ſtatten gehen [27]).

Dieſe beiden Grundſätze ſind die Grundpfeiler des philoſophiſchen Syſtems des Ariſtoteles, und er hat ſich dadurch das Verdienſt erworben, theils den Begriff der Wiſſenſchaft näher entwickelt, theils das Fundament des

26) Metaphyſicor. IV. c. 3. το γαρ αυτο αμα υπαρχειν και μη υπαρχειν, αδυνατον τω αυτω κατα το αυτο — αυτη απασων εστι βεβαιοτατη των αρχων — διο παντες αποδεικνυντες, εις ταυτην αναγουσιν εσχατην δοξαν· Φυσει γαρ αρχη και των αλλων αξιωματων αυτη παντων. c. 4.

27) Der Grundſatz des Widerſpruchs iſt ein, allen Wiſſenſchaften gemeiner Grundſatz; nun ſagt er Analyt. poſter. I. c. 11. κοινα δε λεγω, οις χρωνται, ως εκ τινων αποδεικνυντες· αλλ' α περι ων δεικνυσιν, και ο δεικνυσι.

Empirismus, wenn es als ein haltbares System bestehen sollte, näher bestimmt zu haben. Er hat dieses so weit gethan, als es ihm nach der damaligen Ansicht möglich war. Die Hauptfrage, wie ist ein strengwissenschaftliches System möglich, wie lassen sich Erkenntnisse denken, welchen absolute Nothwendigkeit und Allgemeinheit zukommt, konnte damals nur leise berührt werden. Plato hatte dieses Problem zwar schon vor Augen gehabt, aber es in seiner Allgemeinheit sich nicht vorgestellt. Die Auflösung befriedigte daher nicht. An die Stelle des seinen von der Erfahrung unabhängigen Wissens, welches Plato auf eine hyperphysische Weise ableitete, setzte Aristoteles das empirische, auf den Grundsatz des Widerspruchs gegründete System. Was ihn vorzüglich täuschte, daß er das Problem vollkommen aufgelöst zu haben glaubte, war die Allgemeinheit und Nothwendigkeit, welche die analytischen Sätze begleitet. Wenn man bei diesen stehen bleibt, ohne auf ihren Ursprung zu sehen, so scheint freilich nichts weiter zum Wissen erforderlich zu seyn, als die Entwickelung der Begriffe. Da aber diese dennoch keine andern Sätze geben kann, als welche, wiewohl noch unentwickelt, in dem Begriffe, der zergliedert wird, liegen, so dienet die Analyse doch im Grunde zu weiter nichts, als um sich des Inhalts eines Begriffes deutlich bewußt zu werden, das ist, um die Erkenntniß ihrer Form nach zu vervollkommen. Sobald man aber über den Begriff hinausgehet, und die Erkenntniß des Objects erweitern will, so kommt man auf diesem Wege keinen Schritt weiter, sondern man muß sich an die Erfahrung halten. Dieses hat auch Aristoteles sehr wohl eingesehen, indem er alle materialen Grundsätze aus der Erfahrung ableitet. Aber nun entsteht die große, unauflösbare Schwierigkeit, wie wissenschaftliche Erkenntniß, deren

Ehe

Charakter Allgemeinheit und Nothwendigkeit ist, entspringen kann, wenn es keine andere Quelle der Erkenntniß giebt, als die Erfahrung, oder mit andern Worten, wie durch Induction Principien entstehen können, da jene nur von individuellen und besonderen Sätzen ausgehet, und wenn sie auch noch so weit getrieben wird, doch nur erweisen kann, daß in den bisher bekannten Fällen etwas ist, oder nicht ist, aber nicht daß es durchaus und in allen Fällen seyn müsse; dieses Problem, von dessen Auflösung die Möglichkeit der Wissenschaft und überhaupt aller Erkenntniß abhängt, übergehet Aristoteles gänzlich mit Stillschweigen. Und in der That konnte dieser wichtige Punct damals noch nicht zur Sprache kommen, so lange die Vernunft noch nicht alle mögliche Versuche gemacht hatte, und durch den Skepticismus, der alle Systeme unhaltbar fand, auf die Frage geleitet wurde: wie ist die Wissenschaft a priori möglich?

Eine Folge aus diesen Grundsätzen ist die Beschränkung des Gebiets der Erkenntniß auf die Sinnenwelt. Es giebt keine andere Objecte, als welche uns die Wahrnehmung aufweiset. Es ist eben so unvernünftig, wirkliche Dinge ausser der Sinnenwelt anzunehmen, als von übersinnlichen Substanzen zu träumen, welche mit denen in der Erfahrungswelt identisch oder analog seyn sollen [28]). Die Gegenstände der Erfahrungswelt sind indeß von zweierlei Art, nehmlich veränderlich und unveränderlich, und Aris-

28) Metaphysicor. III. c. 2. πολλαχη δε εχοντων δυσκολιαν, κδενος ἡττον ατοπον το Φαναι μεν ειναι τινας Φυσεις παρα τας εν τω κρανω, ταυτας δε ἱτας αυτας Φαναι τοις αισθητοις· πλην ὁτι τα μεν ἀϊδια, τα δε Φθαρτα.

stoteles theilet daher die Erfahrungswelt in die sublunarische, in welcher die veränderlichen, und die superlunarische oder himmlische, in welcher die unveränderlichen vorkommen [29]). Wenn Aristoteles consequent war, so konnte er gar nicht von unveränderlichen Objecten sprechen, denn so weit die Erfahrung reicht, kommen nur Gegenstände vor, die in Raum und Zeit veränderlich sind. Man siehet aber leicht, was ihn zu dieser Inconsequenz verleitete. Sein dem Platonischen entgegengesetztes System machte es nothwendig, die Scheidewand aufzuheben, welche Plato zwischen der Sinnen und Verstandeswelt gemacht hatte, und nur allein die Wirklichkeit der Sinnenobjecte anzunehmen. Auf der andern Seite aber fühlte er nicht weniger als sein Lehrer das Bedürfniß der Vernunft, in dem Absoluten das Ziel ihres Nachforschens zu erreichen, und er schloß mit diesem von dem Bedingten, was gegeben ist, auf das Vorhandenseyn des Unbedingten. Allein er unterscheidet sich dadurch vom Plato, daß er das Absolute nicht ausser der Welt, wie dieser, sondern es innerhalb der Welt suchet. Die Eintheilung der Dinge in vergängliche und unvergängliche (φθαρτα, αφθαρτα) weicht nur in Worten von der Platonischen in Sinnenwesen und Verstandeswesen ab. Aber beide Wesen machen den Inbegriff der Welt aus, und sind nur durch verschiedene Regionen von einander getrennt. Das Irdische und Vergängliche ist unter dem Monde, das Ewige, Unveränderliche am Himmel.

Aber wie gelangt der menschliche Geist zur Erkenntniß dieser nichtsinnlichen Wesen? Wo-

29) Metaphysicor. IV. c. 5. ὁ γαρ περι ἡμας τοπος αισθητος τοπος, εν φθορα και γενεσει διατελει μονος ων. αλλ' εδεν ὡς ειπειν, μοριον τε παντος εστι.

Woher nimmt er den Stoff zur Erkenntniß derselben? Aus der Sinnlichkeit? Dieses kann nicht möglich seyn, da durch die Sinne nach seiner Erklärung nur das Veränderliche erkannt wird, und selbst aus den sinnlichen Vorstellungen allein nie Wissenschaft entspringt. Oder etwa aus den durch die Sinnlichkeit vermittelten Begriffen? Aus diesen kann aber doch nichts anders als die Erkenntniß der Gegenstände hervorgehen, welche in dem Kreise sinnlicher Wahrnehmung liegen. Oder endlich aus reinen Begriffen? Diese nimmt Aristoteles nicht an, und wenn er sie anerkennte, so würde er auf einer andern Seite gegen sein System anstoßen, nach welchem durch die Sinne zwar nicht, aber doch nicht ohne Sinne Erkenntniß eines Gegenstandes möglich ist. Wenn dem Menschen ein Sinn fehlt, sagt er, so fehlt ihm auch ein Zweig der Erkenntniß der Objecte. Diese hängt also nothwendig von den Sinnen ab [30]). Zwar sagt er, durch die sinnlichen Vorstellungen wird zugleich dem Verstande der Stoff zu Begriffen gegeben, aus welchen das Erkennen und Wissen von dem objectiven Seyn des Gegenstandes entsteht. Aber wie läßt sich auf diesem Wege nur die geringste Möglichkeit begreifen, zur Erkenntniß des objectiven Seyns des absoluten übersinnlichen Wesens zu gelangen?

Aus allem diesem müssen wir das Resultat ziehen, daß Aristoteles zwar zuerst den Empirismus nach seinen Hauptgrundsätzen deutlicher angegeben, aber keineswegs eine tiefere Prüfung derselben angestellt hat. Daher ist es kein Wunder, daß ihm die Widersprüche, welche von dem Empirismus unzertrennlich sind, die Schwierigkeiten, welche ihn wie jedes dogmatische System drücken, selbst verborgen blieben. Eine Revision seines eignen Systems, eine strengere Vergleichung seines Verfahrens in demselben mit jenen Grundsätzen, hätte ihm sehr bald theils Mangel

an

30) Analyt. posterior. I, c. 31. c. 18.

an Consequenz, theils die Unzulänglichkeit der Principien in das Licht setzen müssen. So behauptet er, daß die Existenz keiner Substanz demonstrirt werden kann, sondern sie würde vorausgesetzt, oder müsse durch die Wahrnehmung gegeben werden [31]). Wie läßt sich nun nach dieser Voraussetzung die Existenz des nothwendigen Wesens erkennen? Gleichwohl versucht er einen demonstrativen Beweis derselben zu geben. Und wie kam er zu dem Satze: daß das wirkende Object eher ist als das leidende, und daß daher die Objecte, welche den Empfindungen zum Grunde liegen, existiren würden, auch wenn es keine Empfindung gäbe [32]).

Da er bei seinem Begriff von Wissenschaft vorzüglich nur auf die logische Bündigkeit der Schlüsse aus Principien Rücksicht nimmt, dabei aber theils die objective Realität, theils die Beschaffenheit des Objects der Wiss

31) Metaphysicor. XI. c. 7. των δε λεχθεισων επιζημων ενεζηλαβεσε πως το τι εζιν εν ενεζω γενει πειρατεον δεικνυναι τα λοιπα μαλακωτερον η ακριβεζερον. λαμβανεσι δε το το τι εζιν, αι μεν, δια αιζθηζεως, αι δε υποτιθεμεναι. διο και δηλον εκ της τοιαυτης επαγωγης, ότι της ουζιας και τε τι εζιν εκ εζιν αποδειξις.

32) Metaphysicor. V. c. 5. το μεν ουν μητε τα αιζθητα ειναι, μητε τα αιζθηματα, ιζως αληθες. τε γαρ αιζθανομενε παθος τουτο εζι· το δε τα υποκειμενα μη ειναι, α ποιει την αιζθηζιν, και ανευ αιζθηζεως, αδυνατον· ε γαρ δη ην αιζθηζις αυτη εαυτης εζιν, αλλ' εζι τι ετερον παρα την αιζθηζιν, ο αναγκη προτερον ειναι της αιζθηζεως. το γαρ κινουν τε κινουμενε Φυζει προτερον εζι.

Wissenschaft als gegeben voraussetzt, und voraussetzen muß; da er ferner die Vernunft als das Vermögen der Principien betrachtet, welchem aber der Stoff dazu durch die Sinnlichkeit dargeboten wird, so ging er in keine weitere Untersuchung über die Möglichkeit wissenschaftlicher Erkenntniß ein, und so mußte ihm der wahre Ursprung der Grundsätze der Erkenntniß verborgen bleiben.

Aristoteles konnte auch auf diesem Standpuncte nicht auf den Gedanken gerathen, das Erkenntnißvermögen seiner Form nach zu untersuchen, die reinen Erkenntnisse vollständig aufzusuchen, und die Grenzen zu bestimmen, welche der menschliche Verstand nicht überschreiten darf. Diese ganze Untersuchung lag außer seiner Sphäre. Es ist zwar nicht zu leugnen, daß in den Schriften des Aristoteles manche glückliche Blicke in die Natur des Erkenntnißvermögens vorkommen; allein es sind nur zufällige Bemerkungen, die sich ihm bei Gelegenheit anderer Untersuchungen aufdrangen, aber nicht das Resultat einer absichtlich angestellten Erforschung des Erkenntnißvermögens. Daher haben sie auch weiter keine Folgen auf sein System. Er geht über sie hinweg, ohne weitere Untersuchung anzustellen, zu welchen sie auffoderten, so sehr er auch fühlt, daß etwas mehr hinter ihnen verborgen liege [33]). Wenn das

bei

33) Eine von diesen merkwürdigen Stellen ist de memoria c. 1. επει δε περι Φαντασιας ειρηται προτερον εν τοις περι ψυχης, και ὁτι νοειν ουκ εστιν ανευ Φαντασματος, συμβαινει γαρ το αυτο παθος εν τω νοειν, ὁπερ και εν τω διαγραφειν. εκει τε γαρ ουδεν προσχρωμενοι τω το ποσον ωρισμενον ειναι τα τριγωνα, ὁμως γραφομεν ωρισμενον κατα το ποσον· και ὁ νοων ωσαυτως, καν μη νοη ποσον, εν οφθαλμοις μεν τιθησι ποσον, νοει δε ουχ ἡ ποσον. αν δ' ἡ Φυσις ἡ των ποσων, αοριστον δε, τιθη-

bei auf der einen Seite wohl zu beherzigen ist, daß solche Bemerkungen in später geschriebenen Schriften vorkommen, und es daher unbillig wäre zu fordern, daß sie den Philosophen zu einer Revision seines ganzen Systems hätten veranlassen sollen, so bestätiget dieses aber auf der andern Seite auch wieder unsere Behauptung, daß Aristoteles von einer Kritik des Erkenntnißvermögens weder ausgegangen, noch auf sie durch sein Nachdenken fortgeführt worden ist [34]).

Was die Eintheilung der Philosophie in ihre wissenschaftlichen Theile betrifft, so findet man freilich, daß Aristoteles weiter gekommen ist, als sein Lehrer; indessen hat er sich doch noch nicht das Verdienst einer systematischen Abtheilung erworben. Die Theile, welche Plato zwar berührte, und von einander unterschied, hat Aristoteles deutlicher bestimmt, und in schärferen Umrissen ihre Gegenstände bezeichnet; aber es fehlt an einem Princip zur sichern Grenzbestimmung der einzelnen Wissenschaften. Von einer andern Seite verliert sogar Aristoteles in Vergleichung

θησι μεν ποσον ωρισμενον, νοει δε ἡ ποσον μονον, δια τινα μεν αιτιαν, κ ενδεχεται νοειν δ' ανευ συνεχες, δ' ανευ χρονε, τα μη εν χρονῳ οντα, αλλος λογος.

34) Buhle in seinem Lehrbuch der Gesch. der Philosophie 2. B. S. 375. behauptet, Aristoteles sey der einzige Philosoph vor Kant, der Ansprüche auf das Verdienst hätte, eine eigentliche Kritik des Erkenntnißvermögens unternommen zu haben. Man vergleiche auch die Abhandlung: Was hat die neuere Philosophie Eigenthümliches in Vergleichung mit der Philosophie des Alterthums, im Göttingischen philosophischen Museum 2. B. 1. 2. St.

gleichung mit dem Plato. Wenn dieser die Philosophie für Erkenntniß aus reinen Principien der Vernunft erklärt, und darin auf dem rechten Wege war, nur daß er noch kein sicheres Merkmal ausgemittelt hatte, um reine und empirische Erkenntnisse von einander zu unterscheiden, so wurde Aristoteles durch den empirischen Standpunct, den er gewählt hatte, genöthiget, allen Unterschied zwischen beiden aufzuheben. Philosophie begriff dann alle wissenschaftlichen Erkenntnisse in sich. Der Gegensatz zwischen empirischen Wissenschaften und Philosophie, hörte auf, und nur die Abstraction, je nachdem sie auf einen höhern oder geringern Grad getrieben war, machte einen Unterschied nicht in der Gattung, sondern in den Arten der Wissenschaften. Selbst die mathematischen Wissenschaften, welche Plato, aber freilich nach unzureichenden Merkmalen, von der Philosophie unterschieden hatte, konnten von dem Aristoteles nach seiner Ansicht nicht getrennt werden.

Die Eintheilungsgründe, auf welchem die Aristotelische Eintheilung der philosophischen Wissenschaften beruhet, sind theils von dem Gegenstande, theils von dem Grad der Abstraction, durch welche sie zu Stande gebracht werden, hergenommen. Den ersten kannte auch Plato schon, der zweite ist dem Aristoteles eigenthümlich.

Daß Aristoteles die Philosophie in den theoretischen und practischen Theil abgetheilt habe, ist eine allgemein angenommene Meinung. Indessen dürfte es doch schwer fallen, eine Stelle anzugeben, wo er diese Eintheilung mit ihren Gründen ausdrücklich vorgetragen hat. Denn die Unterscheidung zwischen dem Erkennen und dem Thätigseyn nach Vorstellungen theils zu einem von der Thätigkeit verschiedenem Zwecke (ποιειν) theils so, daß die Thätigkeit ihr eigener Zweck ist (πραττειν) [35]) ist zwar

35) Metaphys. I. c. 1, VI. c. 1. XI. c. 6.

zwar auch zur Schärfung der Aufmerksamkeit auf die verschiedenen Thätigkeiten des Geistes verdienstlich, aber nicht zur wissenschaftlichen Scheidung des Gebiets der Philosophie tauglich, so lange die wahren Principien beider noch nicht entdeckt sind. Bei dem Aristoteles ist der Unterschied nicht formel, sondern nur materiel. Nicht darum giebt es eine theoretische oder practische Philosophie, weil die Vernunft bei dem Erkennen und bei dem Wollen nach andern Principien verfährt, sondern weil das Erkennen und Handeln verschiedene Objecte sind, und weil das Wissen des einen einen andern Zweck hat als das des andern. Das Erkennen ist nehmlich Zweck an sich; das was sich auf das Handeln bezieht, will man nicht um sein selbst, sondern um des Handelns willen erkennen [36]). Im Grunde ist aber kein Unterschied zwischen der theoretischen und practischen Philosophie, weil nach seiner Ansicht es gar keine reine Vernunfterkenntnisse giebt, sondern die Vernunft den Stoff zu ihrer Erkenntniß von gegebnen Objecten empfängt. Die Gesetze des Willens sind ursprünglich Erfahrungsbegriffe von Objecten des Begehrens, abgezogen von einzelnen Fällen und verallgemeinert, so wie dies der Fall mit den Principien der Naturerkenntniß ist. Ungeachtet daher Aristoteles eine theoretische, practische und technische Vernunft oder Vernunftgebrauch annimmt, und darauf die Eintheilung der Wissenschaften gründet, so fällt doch dieser Un-

36) de anima III. c. 10. διαφερει δε τε θεωρητικε (ὁ πρακτικος νους) τω τελει, και ἡ ορεξις ενεκα τε παση. ἀ γαρ ἡ ορεξις αὐτη, αρχη τε πρακτικε νε, το δε εσχατον, αρχη της πραξεως — το ορεκτικον γαρ κινει, και δια τατο ἡ διανοια κινει, ὁτι αρχη αὐτης εστι το ορεκτικον.

Unterſchied bei näherer Unterſuchung und Analyſe der Grundbegriffe völlig weg [37]).

Ungeachtet alſo die Eintheilung in theoretiſche und praktiſche Philoſophie vorkommt, ſo finden wir doch weiter keine Nachforſchung über das Fundament derſelben. Das Factum bot ſich dem Nachdenken dar, aber die Gründe blieben lange verborgen. Ueberhaupt darf man über Fragen, welche die wiſſenſchaftliche Form der Philoſophie betreffen, beim Ariſtoteles keine Erörterungen ſuchen. Sie waren jetzt noch zu früh, der philoſophiſche Geiſt noch nicht dazu gereift. Daher bleibt unſer Philoſoph bei der ſchon ſeit Plato nach und nach aufgekommenen Trennung der theoretiſchen und praktiſchen Philoſophie ſtehen, und bemühet ſich bloß die einzelnen Theile beider ſchärfer durch Begriffe zu unterſcheiden.

Eben ſo wenig finden wir etwas über die Logik, als Theil der Philoſophie, und ihre Verbindung mit den übrigen angemerkt; kaum daß er ihrer einigemale im Vorbeigehen erwähnt. Dieſes Stillſchweigen iſt die Urſache von vielen Streitigkeiten geworden, welche in ſpäteren Zeiten über die Frage: ob die Logik als Theil mit zur Philoſophie gehöre, ſind geführt worden.

Die Logik rechnet Ariſtoteles allerdings zur Philoſophie, doch nur als propädeutiſchen Theil [39]). Aber vergeſ-

37) Metaphyſicor. VI. c. 1. ὥστε εἰ ἡ ἁπασα διανοια ἡ πρακτικη ἡ ποιητικη ἡ θεωρητικη, ἡ φυσικη θεωρητικη τις αν εἰη.

39) Metaphyſicor. IV. c. 3. λεκτεον δε ποτερον μιας ἡ ἑτερας ἐπιστημης περι τατων ἐν τοις μαθημασι κελεγμενων ἀξιωματων, και περι της ὑσιας; Φανερον δη, ὁτι μιας τε και της τε φιλοσοφε και ἡ περι τατων ἐστι σκεψις. ἁπασι γαρ ὑπαρχει τοις ὑσιν, ἀλλ' ἀ γενει τινι χωρις ἰδια των ἀλλων, — ὁσα δ' ἐγχειρεσι των λεγοντων τινες περι της ἀλη-

gehen sieht man sich nach einem wissenschaftlichen Erbeter rung des Begriffs dieser Wissenschaft, und ihrer Theile um. Dieß läßt sich zum Theil aus der Einrichtungen erklären, welche wir oben über die Folge und Gränzbestimmung der einzelnen logischen Schriften vorgetragen haben. Indem es auf dem analytischen Wege von dem Zusammengesetzten zu dem Einfachen fortging, und die logischen Grundsätze immer als Hülfsmittel voraussetzte, ohne sie zu bemerken, kam er auf den Gedanken, ob diese nicht in einer eigenen Disciplin vorgetragen werden müßten. Hat also er gleich diese Frage an keinem Orte mit Bestimmtheit untersucht hat, so scheint er sie doch für einen Gegenstand der philosophie, oder der Metaphysik angesehen zu haben, welche überhaupt die letzten erkennbaren objectiven Gründe alles wissen, was ist, untersuchen soll. [illegible]

Neben der Logik, welche die Wissenschaft von den Regeln des Wahren oder des Wissens lehrt, (Analytik) findet sich in dem Aristoteles noch eine Art von Logik des Wahrscheinlichen, oder Dialektik. Die Logik ist das Organon des Philosophen; die Dialektik ist die Vorbereitungskunst des Philosophen, sowohl, er sich in den Stand setzt, spielrisch über eine Materie nachdenken zu können, dadurch daß er lernt, jeden Satz, jede Meinung von allen Seiten zu betrachten, und überlegt, was sich mit irgend einem Satze der Wahrheit dafür und dagegen sagen läßt. Sie schafft Stoff zum Denken herbei und übt das Nachdenken und Beurtheilen. Sie besteht theils aus einer Topik oder Heuristik, theils aus einer Methode zu disputiren, theils einer

Ὅτι δ᾽ ἐστὶν ἓν ἀποδεικτικὸν, ὃ δ᾽ ἀποδεικτικὸν ἐν τῶν ἀναλυτικῶν τοῦτο δέδεικται. ἔτι γὰρ περὶ τούτου ἴσως προειρήκαμεν, ὥσθ᾽ ἡμῖν ἀπλοῦστερον ἔστω.

39) Aristotel. Metaphysicor. IV. c. 2. III. c. 1. 2.

Digitized by Google

Anweiſung zur Entdeckung und Widerlegung falſcher Schlüſſe (Sophiſtik). Die Dialektik gehört alſo nicht eigentlich in die Sphäre der reinen Logik, ſondern größtentheils zur angewandten Logik, obgleich Ariſtoteles dieſen Unterſchied noch nicht gemacht, und daher das wiſſenſchaftliche Feld der Logik noch nicht wiſſenſchaftlich abgetheilt hat [39]).

Die theoretiſche Philoſophie theilt Ariſtoteles nach den Objecten und dem Grad von Abſtraction, welche dabei anzuwenden iſt, in die Phyſik, Mathematik und Theologie oder erſte Philoſophie [40]). Die Phyſik hat zum Gegenſtande Natur-

39) Ariſt. Analyt. prior. I. c. 1. πρωτον ειπειν, περι τι και τινος ἡ σκεψις εστιν· ὁτι περι αποδειξιν και επιστημης αποδεικτικης. Topicorum I. c. 1. ἡ μεν προθεσις της πραγματειας, μεθοδον ευρειν, ἀφ' ἡς δυνησομεθα συλλογιζεσθαι περι παντος προτεθεντος προβληματος εξ ενδοξων, και αυτοι λογον ὑπεχοντες μηδεν ερεμεν ὑπεναντιον. Der Name Logik kommt beim Ariſtoteles nicht vor. Er bedient ſich ſogar des Worts λογικως als gleichbedeutend mit διαλεκτικως. Analyticor. poſterior. I. c. 22. 24. 32. Dialectiſch hat aber bei dem Ariſtoteles nicht eine Bedeutung: zuweilen drückt er dadurch die apagogiſche Beweisart, zuweilen den Verſuch, ohne Erkenntniß einer Sache zu haben, problematiſch über ſie etwas zu beſtimmen, oder ſich zur Erkenntniß derſelben einen Weg zu bahnen, zuweilen über eine Sache aus angenommenen oder wahrſcheinlichen Prämiſſen zu disputiren aus.

40) Ariſt. Metaph. VI. c. 1. ἡ μεν γαρ Φυσικη, περι αχωριζα μεν, αλλ' ουκ ακινητα· της δε μαθηματικης ενια περι ακινητα μεν, ἀ χωριζα δε ισως, αλλ' ὡς

gegenstände, d. i. Substanzen, welche sich im Raume bewegen, bei deren Betrachtung man von nichts abstrahirt [41]). Die Mathematik hat zwar eben diese Naturgegenstände zum Objecte, aber sie betrachtet sie nicht als bewegende sondern als ruhende Körper; sie abstrahirt von aller Qualität, z. B. Schwere, Härte, Wärme und Kälte, und ziehet bloß ihre Größe und Ausdehnung in Betrachtung. Ihr Gegenstand sind also Abstracta oder Eigenschaften von Sinnenwesen, die in der Natur von den Objecten nicht getrennt vorkommen, sondern nur der Verstand zum Behuf der Wissenschaft absondert [42]). —

Ueber den Begriff der ersten Philosophie oder Metaphysik finden wir nicht einen und denselben Begriff in seinen Schriften. Man würde ohne Zweifel nicht so lange über diesen Begriff, so wie überhaupt über des Aristoteles Metaphysik gestritten haben, und zu sicherern Resultaten gekommen seyn, wenn uns Aristoteles entweder über die Art und Weise, wie ihn sein Nachdenken auf die Idee einer ersten Philosophie geführt hat, einige Data mitgetheilt hät-

ὡς εν ὑλῃ· ἡ δε πρωτη και περι χωριστα και ακινητα. — ὡστε τρεις αν εισν Φιλοσοφιαι θεωρητικαι, μαθηματικη, Φυσικη, θεολογικη. XI. c. 7.

41) Aristotel. Metaphysicor. VI. c. 1. VII. c. 11. επει τροπον τινα της Φυσικης και δευτερας Φιλοσοφιας εργον ἡ περι τας αισθητας ουσιας θεωρια.

42) Aristoteles Metaphysicor. XI. c. 3. καθαπερ ὁ ὁ μαθηματικος περι τα εξ αφαιρεσεως την θεωριαν ποιηται. περιελων γαρ παντα τα αισθητα θεωρει οιον βαρος και κουφοτητα και σκληροτητα και τ' εναντιον, ετι δε και θερμοτητα και ψυχροτητα και τας αλλας αισθητας εναντιωσεις, μονον δε καταλειπει το ποσον και συνεχες. Physicor. II, c. 2.

hätte, oder wenn wir einen vollſtändig ausgearbeiteten Entwurf dieſer Wiſſenſchaft von ihm vor uns ſähen. Da uns dieſer letzte Ausweg verſchloſſen iſt, ſo müſſen wir ſehen, wie weit uns Vermuthungen auf den erſten bringen.

Nach Plato hat die theoretiſche Philoſophie eigentlich bloß das Ueberſinnliche zum Gegenſtande, ſie war daher bloß Metaphyſik. Die Erkenntniß derſelben iſt durch bloße Vernunft möglich. Ariſtoteles denkt in Rückſicht auf die Philoſophie mit dem Plato im Weſentlichen einſtimmig, den einzigen Punct ausgenommen, daß er alle Erkenntniſſe aus der Erfahrung, Plato aber die eigentlich philoſophiſchen aus der Vernunft entſpringen läßt. Der philoſophiſche Forſchungsgeiſt fängt mit der Betrachtung der Sinnenwelt an, aber er findet in derſelben nicht volle Befriedigung. Das Vergängliche und Beſchränkte in derſelben nöthiget ihn den Blick auf das Unvergängliche und Abſolute zu erheben, welches als Urweſen die Bedingung von allen endlichen Dingen enthält, und bei dem ſteten Wechſel derſelben einen feſten Punct darbietet, an welchen ſich die Ueberſicht des Ganzen anſchließen läßt. Die Nothwendigkeit der Speculation über das Ueberſinnliche leuchtete dem Ariſtoteles ungeachtet ſeines Empirismus ein, und wiewohl er nicht ſehr conſequent beide Arten von Weſen in eine und dieſelbe Welt verſetzte, ſo erkannte er doch den Werth und den Vorzug der Erkenntniß der überſinnlichen vor der Erkenntniß der ſinnlichen Wſen [43]). Daher ſcheint der Ausdruck erſte Philoſophie, den Rang anzuzeigen, welchen er der Erkenntniß der überſinnlichen Weſen im Gegenſatz der Erkenntniß der ſinnlichen Naturgegenſtände oder der

43) Ariſt. Metaphyſ. I. c. 2.

Physik, welche er auch aus demselben Grunde die zweite Philosophie nennt, einräumt [44]).

Da nun Aristoteles nur ein Wesen dieser Art die Gottheit annimmt, so ist das Object der ersten Philosophie hauptsächlich Gott, und die durch diesen Namen bezeichnete Wissenschaft ist insofern nichts anders als Theologie, unter welchem Namen sie auch bei ihm vorkommt [45]). Aber dieses Object umfaßt noch nicht ganz den Begriff. Die Betrachtung der Natur überhaupt und einzelner Naturwesen, die ihn vorzüglich beschäftigte, führte ihn nothwendig auf die Bemerkung gewisser Begriffe, welche sich nicht bloß auf diesen oder jenen Gegenstand beziehen, sondern von allgemeinem Gebrauch sind, z. B. Substanz, Accidenz, Wirken, Leiden u. s. w. Es mußte ihm wichtig seyn, diese Begriffe und Grundsätze von

44) Arist. Metaphys. VII. c. 11.

45) Aristotel. Metaphysicor. I. c. 2. ἡ γὰρ θεολογικὴ καὶ τιμιωτάτη, τοιαύτη δὲ διχῶς ἂν εἴη μόνη. ἢ γὰρ τοῦ μαλιστ' ἀν ὁ θεὸς ἔχοι, ὅσα τῶν ἐπιστημῶν ἐστι, καὶ ἀεὶ τὰς θείων εἶη. μόνη δ' αὐτὴ τῶν ἀμφοτέρων τετύχηκεν. ὁ τε γὰρ θεὸς δοκεῖ τῶν αἰτίων τισὶν εἶναι καὶ ἀρχὴ τις καὶ τῶν τοιούτων ἡ μάλιστ' ἢ μάλις' ἀν ἔχοι ὁ θεὸς XI. c. 7. περὶ τὸ γενητὸν καὶ τὸ ἐν κινήσει τὴν τοιαύτην ἐπιστήμην ἐστὶ τὸ. ἐπεὶ δ' ὑπάρχει τὰ ἀπὸ τοιαῦτα, λαγὼ δὲ χωρὶς καὶ κίνησιν, ἔστε πειρασόμεθα δηλοῦσθαι, καὶ ἐπεὶ ἐστὶ τις τοιαύτη φύσις ἐν τοῖς οὖσιν, ἐντεῦθεν ἂν εἰη πᾶν καὶ τὸ θεῖον καὶ ἀπὸ αὐτὸ ἂν εἰη πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή. ἔφασι ταῦτα δὲ τρία γένη τῶν θεωρητικῶν ἐπιστημῶν εἶναι φυσικὴν, μαθηματικὴν, θεολογικὴν. βέλτιον μὲν ἂν τὸ τῶν θεωρητικῶν ἐπιστημῶν γένος τάττων ὅ ἐστιν ἡ τελευταία λεχθήσεται.

von den Fällen ihrer besondern Anwendung zu abstrahiren, und in ihrer Allgemeinheit zusammen zu stellen. Daher ist die erste Philosophie die allgemeinste und höchste [46]). Sie hat das Ding insofern es ist, oder das Ding als Ding (dem bloßen Begriffe nach) zum Gegenstande [47]). Daraus entsteht aber sogleich eine Verwirrung im Begriffe. Denn wenn das Object der ersten Philosophie das Ding als Ding, in der abstractesten und allgemeinsten Bedeutung ist, wie kann sie denn die Wissenschaft des realsten Wesens seyn, auf welches doch nicht die von den in der Welt befindlichen Dingen abgezogenen Begriffe und Grundsätze passen. Es ist also Ontologie mit Theologie verwechselt, beides zwar Theile der Metaphysik, aber doch verschiedenartige Theile. Aristoteles fehlte darin, daß er den Begriff eines Theils (der Ontologie und Theologie) zum Begriff der ganzen Wissenschaft erhob. Ueberhaupt läßt es sich zu einem ziemlichen Grade der historischen Gewißheit erheben, daß Aristoteles in dem Begriff der ersten Philosophie zu keiner Festigkeit kam. In seiner Physik, welche früher als die Metaphysik geschrieben ist, theilt er alle existirende Wesen in veränderli-

46) Metaphysicor. I. c. 2. σχεδον δε και χαλεπωτατα γνωριζειν τοις ανθρωποις εστι τα μαλιστα καθολε, πορρωτατω γαρ των αισθησεων εστι. — δει γαρ ταυτην (την επιστημην) των πρωτων αρχων και αιτιων ειναι θεωρητικην.

47) Aristoteles Metaphysicor. IV. c. 1. εστιν επιστημη τις, ἡ θεωρει το ον ἡ ον, και τα τουτω υπαρχοντα καθ' αυτο. αυτη δε εστιν ουδεμια των εν μερει λεγομενων ἡ αυτη. ουδεμια γαρ των αλλων επισκεπτει καθολε περι του οντος, ἡ ον, αλλα μερος αυτου τι αποτεμνομεναι θεωρουσι περι τουτο το συμβεβηκος. XIII. c 3.

che (κινητα) und unveränderliche (ακινητα), und die erſten in vergängliche und unvergängliche (φθαρτα, αφθαρτα). Die vergänglichen ſind die Naturweſen, auſſer dem Himmel, welcher zwar veränderlich aber unvergänglich iſt; Gott allein iſt das unveränderliche Weſen. Nun beſtimmt er für jede dieſer Gattungen von Weſen eine beſondere Wiſſenſchaft. Die erſte iſt die Phyſik; die zweite hat keinen beſondern Namen, er trägt ſie aber in den Büchern von dem Himmel vor; die dritte iſt die erſte Philoſophie [48]). Allein bei dieſer Beſtimmung des Begriffs blieb er nicht ſtehen, wie man aus mehreren Büchern der Metaphyſik und aus den Problemen erſiehet, welche er über den Begriff und Inhalt der erſten Philoſophie aufwirft. Aber ſelbſt auch in der Phyſik, wo er jenen Begriff aufſtellt, verbindet er eine andere Beſtimmung damit, welche Unbeſtändigkeit verräth, in dem er die Unterſuchung der Form der Natur und Naturweſen, welche nach der obigen Abtheilung für die Phyſik gehört, der erſten Philoſophie anweiſet [49]). Und kommt doch ſogar in

der

48) Ariſtot. Phyſicor. II. c. 7. και ὁλως ἐσα κινουμενα κινει. ἐσα δε μη, και ἐστι Φυσικης. ε γαρ εν αὐτοις εχοντα κινησιν εδε αρχην κινησεως κινει, αλλ' ακινητα ονται. δυο τρεις αἱ πραγματειαι. ἡ μεν περι ακινητου ἡ δε περι κινουμενου μεν αφθαρτου δε, ἡ δε, περι τα φθαρτα.

49) Ariſtotel. Phyſicor. I. c. 9. περι δε της κατα το ειδος αρχης, προτερον μια ἡ πολλαι, και τις ἡ τινες εισι, δι' ακριβειας. της πρωτης Φιλοσοφιας εργον εστι διορισασθαι. II. c. 2. πως δε εχει το χωριστον και τι εστι Φιλοσοφιας της πρωτης διορισαι εργον.

der Physik der Beweis für das Daseyn des ersten unveränderlichen Wesens vor [50]).

Die weitere Abtheilung der Physik in ihre besondere Theile, gehört nicht hieher; denn Aristoteles hat sie zwar in verschiedenen Abhandlungen vorgetragen, aber nicht die Verbindung der einzelnen Theile zu einem Ganzen gezeigt.

Die praktische Philosophie bestehet aus drei Theilen, der Ethik, Politik und Oekonomik. Nach einigen Aeußerungen scheint es, als wenn er alle diese Theile unter dem Namen Politik zusammengefaßt habe, weil er den Menschen als handelndes Wesen nicht an sich, seiner moralischen Natur nach, sondern als ein Wesen betrachtet, das in Gesellschaft mit andern zu leben bestimmt ist. Sie ist nach ihm die architektonische Wissenschaft, welche das höchste Gut bestimmt, vorschreibt, was man thun und lassen muß; alle übrigen Künste und Kenntnisse, z. B. die Oekonomik, die Kriegskunst, die Rhetorik sind ihr untergeordnet und werden von ihr als Mittel zur Er-

50) Aristotel. Physicor. IX. c. 6. Wenn man aus diesen Gründen schließen darf, daß Aristoteles noch keinen ganz bestimmten Begriff von dem Inhalte der ersten Philosophie gehabt habe, so würden viele Zweifel gegen die Aechtheit der Metaphysik wegfallen, bei denen immer vorausgesetzt wird, daß sie ein wissenschaftliches Ganze in systematischer Form ausmachen. Es ist gar nicht unwahrscheinlich, daß Aristoteles einzelne zur Metaphysik gehörige Abhandlungen nach und nach aufsetzte, und daß diese hernach von den Herausgebern der Aristotelischen Schriften, unter einem allgemeinen Titel zusammengestellt wurden.

reichung ihres Zwecks gebraucht. [51]). Indessen unterscheidet er doch auch Ethik und Politik wieder als besondere Theile, und die letzte als der ersten untergeordnet [52]). Der Gegenstand der praktischen Philosophie ist der letzte Zweck des freien Handelns des Menschen. Dieser ist, Glückselig zu werden durch Tugend. Das tugendhafte Verhalten, welches dazu führet, lehret die Ethik. Da aber dieses nur in der bürgerlichen Gesellschaft durch vollkommene Verfassung und Gesetzgebung erreicht werden kann, so untersucht die Politik die möglichen Arten der Staatsformen und ihren Einfluß auf den Zustand der Bürger, und bestimmt die beste Form, welche für die Erreichung des letzten Zwecks tauglich ist. Und da in dem Praktischen bloße Vorschriften, zumal wenn sie gegen Neigungen streiten, nicht hinreichend sind, um den Willen zu bestimmen, so müssen sie mit einer äußern Macht verbunden werden, damit sie von Jugend an kräftigen Einfluß auf das Gemüth erlangen. Wie das durch die Gesetzgebung zu bewerkstelligen, das auszumachen, ist der Gegenstand der Politik [53]). Die Oekonomik endlich giebt die äußern Bedingungen zur Er-

51) Aristoteles Politic. I. c. 2. πολιτικον ὁ ανθρωπος ζωον. Ethicor. ad Nicomach. I. c. 2.

52) Aristoteles Politicor. VII. c. 13. Φαμεν δε και εν τοις ηθικοις, ει τι των λογων εκεινων οφελος (ευδαιμονιαν) ενεργειαν ειναι και χρησιν αρετης τελειαν. Man vergl. auch III. c. 12.

53) Aristoteles Ethicor. ad Nicomach. X. c. 9. παραλιποντων εν τοις προτερων ανερευνητον το περι της νομοθεσιας, αυτες επισκεψασθαι μαλλον βελτιον ισως και ὁλως δη περι πολιτειας, ὁπως εις δυναμιν ἡ περι τα ανθρωπινα Φιλοσοφια τελειωθη.

Erreichung jenes Zweckes in Erwerbung und Verwaltung des äußern Vermögens an [54]).

Die Grenzen, welche Aristoteles in diesen Begriffen für diese Wissenschaften festgesetzt hat, finden wir aber nicht genau von ihm beobachtet. Er beziehet sich in der Politik im engern Sinne oft auf die Ethik, aber eben so oft wiederholt er auch Untersuchungen, welche die Ethik schon erschöpft haben sollte. Dieser Umstand aber darf um so weniger befremden, da er jene Begriffe nicht etwa als Einleitung zu jenen Wissenschaften erörtert, sondern sie nur beiläufig als Winke und flüchtige Bemerkungen hinwirft.

Ueberhaupt fing Aristoteles erst an, die verschiedenartigen Erkenntnisse zu sondern, und zu gewissen Ganzen zu verbinden. Aber es war zu früh von ihm zu verlangen, daß er dabei nach bestimmten Grundsätzen verfahren sollte. Die Ideen, welche ihn leiten sollten, mußten erst aus den von ihm bearbeiteten Wissenschaften hervorgehen, und ihre Fehler konnten erst nach mehrmaliger Prüfung und Vergleichung entdeckt und berichtiget werden. Auch war es dem Gange der menschlichen Cultur angemessen, erst einzelne Theile des menschlichen Wissens zu verarbeiten, und dann erst an ein System, welches sie alle systematisch in sich begreift, zu denken. Jenes that Aristoteles und dieses war erst die Arbeit weit späterer Jahrhunderte.

Drittes Kapitel.

Logik.

Eins der größten und bleibendsten Verdienste des Aristoteles ist seine Logik. Denn wenn man auch nicht

54) Aristotel. Oecon. I. c. 1.

nicht mit dem Urtheile eines großen Philosophen ganz einstimmen sollte, daß diese Wissenschaft seit dem Aristoteles eben so wenig einen Schritt rückwärts habe thun dürfen, als es möglich gewesen, einen Schritt in ihr vorwärts zu thun, daß sie also durch die Bemühungen dieses Denkers, was das Materiale betrift, für vollendet angesehen werden könne [1]), so kommen doch diejenigen der Wahrheit auf jeden Fall näher, welche ihm zu viel als zu wenig Verdienst in Rücksicht auf diese Wissenschaft beilegen. Er hat in gewissem Betrachte und nach seiner Ansicht die Logik wirklich vollendet, so daß zu der Wissenschaft, wie er sich dieselbe dachte, wenig Wesentliches hinzugesetzt werden konnte. Man darf sich daher nur in seinen Gesichtspunct versetzen, um sein Verdienst gehörig würdigen zu können.

Aristoteles dachte noch nicht daran, das Denkvermögen selbst zu untersuchen, um die Gesetze des Denkens daraus vollständig zu entwickeln, sondern seine Absicht war bloß die Theorie des Schliessens zum Behuf des wissenschaftlichen Gebrauchs aufzustellen. Nun kam er dadurch natürlich auch auf Verstandesregeln, aber hauptsächlich diejenigen, welche sich auf die eine Function des Denkens, das Schliessen beziehen. Insofern ist seine Logik weniger vollständig, als sie durch fortgesetztes Bemühen der Denker in unsern Zeiten geworden ist, welche das Denken in Rücksicht auf Begriffe und Urtheile mit eben derselben Aufmerksamkeit analysirt haben. Aristoteles hat zwar auch in besondern Schriften von Begriffen und Urtheilen gehandelt, aber mit beständiger Rücksicht auf den Gebrauch derselben bei den Schlüssen. Daher kommt es, daß ungeachtet mancher Mängel in der Methode des Vortrags dennoch in seinen logischen Schriften mehr wissenschaftliche Einheit ist, als in so vielen

1) Kants Kritik der reinen Vernunft 2. Aufl. Vorrede S. VIII.

len neuen Logiken. Seine Logik ist nichts anders als Syllogistik, oder eine Theorie der Schlüsse zum Behuf des wissenschaftlichen Gebrauchs oder der logischen Demonstration. Da er sich nun mit dem Denken beschäftiget, insofern es sich auf gegebene Begriffe beziehet, um daraus Urtheile und Schlüsse zum Behuf der Demonstration zu bilden, so ist seine Logik von selbst auf die Grenzen eingeschränkt, welche ihr als Wissenschaft zukommen, ohne daß er jedoch durch eigene philosophische Reflexion darauf gekommen ist. Sie hat es nehmlich nur mit dem analytischen Denken zu thun, ohne auf den Ursprung und Bildung der Begriffe, Urtheile und Schlüsse zu sehen; sie abstrahirt (doch mit einigen Ausnahmen) von dem Inhalte der Schlüsse, und untersucht bloß ihre Form.

Aristoteles befolget in dieser Theorie selbst die analytische Methode. Er entwickelt den Begriff eines Urtheils und Schlusses, leitet daraus die verschiedenen Arten und Modificationen derselben ab, erwäget ihre Verhältnisse und ziehet daraus die Regeln der logischen Wahrheit. Er analysirt aber nicht das Vermögen der Urtheile und der Schlüsse selbst, sondern ihre Producte. Daher kommt es, daß er, ob er gleich in einem gewissen Grade von den Worten, in welchen Sätze und Schlüsse ausgedrückt werden, abstrahirt, doch nicht ganz davon abstehet, und daher auf die bloße Form der Urtheile und Schlüsse zurückgeht, sondern nur die Form der in Worten ausgedrückten Urtheile und Schlüsse, in allgemeinen Formeln entwickelt. Daraus entspringt die Weitläuftigkeit und Ausführlichkeit von Regeln und Fällen, die auf sehr wenige zurückgeführt werden, wenn man die Function des Schließens selbst ohne Rücksicht auf die Bezeichnung durch die Sprache entwickelt, und daß nach jenem Gesichtspuncte viele Regeln wesentlich sind, welche nach diesem als blos zufällig wegfallen. Eine andere Eigenthümlichkeit der Aristotelischen Logik, welche darin besteht, daß er die Analyse der hypothetischen und disjunctiven Schlüsse ganz übergangen

gen

gen hat, läßt sich aus eben dem Grunde erklären, weil er nicht die Function des Schließens selbst analysierte, und die categorischen Schlüsse für die Demonstration, worauf er alles bezog, für zureichend hielt [2]).

Ein zweiter Gesichtspunct, den man dabei nicht übersehen darf, ist die Rücksicht, welche er bei seiner Theorie auf die Trugschlüsse nahm. Da er zuerst diese bearbeitet und gezeigt hatte, wie sie gebildet und aufgelöst werden, so beabsichtigte er bei seiner Theorie zugleich den Zweck Trugschlüsse zu vermeiden. So wie nun diese zum Theil in Fehlern des Ausdrucks liegen, so beziehen sich seine Regeln zugleich auf die Art, wie Schlüsse auch selbst dem Formellen nach in der Sprache ausgedrückt werden müssen. Daher sind seine Formeln so umständlich, und beinahe auf alle mögliche Fälle berechnet.

Die Theorie der Schlüsse und die Demonstration sind also die beiden Hauptgegenstände der Aristotelischen Logik, und beide sind in ihrer Art ganz vortrefflich. Denn abgerechnet, daß einige Lehren fehlen, ei-

ni-

2) Hr. Buhle, der sonst in der Aristotelischen Philosophie sehr genau ist, behauptet in seinem Lehrbuche 2r Th. S. 425. daß Aristoteles auch von den hypothetischen und disjunctiven Schlüssen gehandelt habe. Nun kommt zwar freilich der Ausdruck συλλογισμοι εξ υποθεσεως vor, und man kann diesem Philosophen die Kenntniß dieser Art von Schlüssen, worunter er auch wahrscheinlich die disjunctiven begriff, nicht absprechen. Da er aber nur beiläufig von ihnen handelt, und behauptet, daß sie auf den categorischen Schluß zurückgeführt werden müssen, weil der Folgesatz nur in der ersten Figur bewiesen werden kann Analyticor. prior. I. c. 23. so ist es dennoch Wahrheit, daß Aristoteles die eigentliche Natur dieser Schlüsse nicht entwickelt hat.

nige Regeln mit zu großer Subtilität ausgeſponnen ſind, auch der Vortrag hie und da nicht ganz methodiſch iſt, ſo hat dennoch Ariſtoteles beide Theorien, ohne daß ihm viel vorgearbeitet war, mit bewunderungswürdigem Scharfſinn entwickelt. Und wenn auch vieles ſchärfer und beſtimmter gefaßt, kürzer und bündiger vorgetragen werden kann, ſo darf man nicht vergeſſen, daß der Erfinder nicht alles auf einmal leiſten kann, und daß wie er ſelbſt ſagt, der erſte noch unvollendete Verſuch ſo viel werth iſt, als die Vervollkommnung; denn iſt nur erſt der Grundriß der Theorie gezeichnet, ſo läßt ſich das Mangelhafte daran leicht verbeſſern [3]). Dieſe Erfindung und die faſt vollkommene Ausführung der Theorie der kategoriſchen Schlüſſe iſt ein Verdienſt des Ariſtoteles, welches ihm nicht ſtreitig gemacht werden kann. Denn wenn man auch alles in Anſchlag bringt, was ihm die Erfindung erleichterte, vorzüglich der Gebrauch ſchulgerechter noch mehr aber täuſchender Fehlſchlüſſe in Schriften und in den Diſputen mit Sophiſten und andern, ſo iſt doch außer einigen hieher gehörigen Winken in Platos Schriften der Gedanke, die Bildung und den Gebrauch der Schlüſſe unter Regeln zu bringen, ein Unternehmen, das ſich Ariſtoteles allein vorſetzte und ausführte [4]).

Alle

3) Ariſtotel. Sophiſticor. Elench. c. 34. μεγιστον γαρ ισως ἁρχη παντος, ὡσπερ λεγεται. διο και καλεπωτατον· ὁσῳ γαρ κρατιστον τῃ δυναμει, τοσουτῳ μικρωτατον εν τῳ μεγεθει, καλεπωτατον εστιν ὁφθηναι· παντης δε ευρημενης, ῥαον το προσθειναι και συναυξειν τα λοιπον εστι.

4) Ariſtoteles Sophiſticor. Elench. c. 34. και περι μεν των ῥητορικων ὑπηρχεν πολλα και παλαια τα λεγομενα περι δε τα συλλογιζεσθαι, παντελως ουδεν εχομεν προτερον λεγειν αλλ' αλλα τριβῃ ζητουντες, πολυν χρονον επονουμεν.

Alle übrigen Lehren von den Begriffen und Urtheilen müssen nur in Beziehung auf seine Syllogistik betrachtet werden. An sich sind sie unvollständig, und können keinen Anspruch auf den Namen einer Theorie machen. Aristoteles bleibt selbst, zumal in seiner Abhandlung von den Categorien, nicht dem Gesichtspuncte treu, welcher der Logik eigenthümlich ist, und abstrahirt nicht genug von der Materie der Begriffe. Die Abhandlung von den Categorien hat überhaupt wenig Einfluß auf die Lehre von den Schlüssen; als Erörterung der Stammbegriffe aller Erkenntniß beziehet sie sich vielmehr auf seine Τοπικ oder Lehre von Erfindung wahrscheinlicher Schlüsse und auf seine Metaphysik. Wir werden daher bei Darstellung seines logischen Systems davon abstrahiren, und nur diejenigen Begriffe herausheben, welche mit der Bearbeitung der Logik in Beziehung stehen.

Die Schlüsse sind in Rücksicht auf die Prämissen und auf den Zweck, zu welchem sie gebraucht werden, von dreierlei Art, nothwendige (apodictische) subjectiv wahrscheinliche (dialectische) und scheinbar wahrscheinliche, die nur den Schein der wahrscheinlichen haben, es aber nicht sind, Trugschlüsse (streitsüchtige, sophistische). Bei den ersten folgt der Schlußsatz aus an sich wahren Prämissen nothwendig, bei den zweiten wird aus wahrscheinlichen oder für solche angenommenen (das heißt nicht solchen Sätzen, welche objectiv wahrscheinlich sind, sondern welche subjectiv von allen, oder den meisten Menschen oder von den Kunstverständigen für wahr gehalten werden (ενδοξων) gefolgert, bei den dritten aus Sätzen, die einen Schein für sich haben, ob sie gleich nicht wahrscheinlich sind [4]). Von den er-

4) Aristoteles Topicor. I. c. 1. διαλεκτικος συλλογισμος, ὁ εξ ενδοξων συλλογιζομενος. ερισικος δε εστι συλλογισμος ὁ εκ φαινομενων ενδοξων, μη οντων δε.

ersten handelt Aristoteles in den Büchern der Analytik, von den beiden andern Arten in den Topicis.

Wir können nun darin dem Aristoteles nicht folgen. Auch würde es nicht zweckmäßig seyn, den Inhalt von den genannten Büchern anzugeben. Eine gedrängte Darstellung des Systems der Aristotelischen Logik wird dagegen dem Zweck einer Geschichte angemessener seyn, insofern daraus erhellet, was Aristoteles wirklich geleistet und nicht geleistet hat.

Aristoteles ging von dem Begriff der Sprache aus, er bestimmte den Begriff von Nennwörtern, Zeitwörtern und der durch Verbindung beider entstehenden Sätze oder der Rede (λογος) wie Plato. Er ging aber darin weiter, daß er das Bezeichnete und das Zeichen genauer unterschied, die Begriffe, Subject Prädicat und Verbindung deutlicher bestimmte. Eine Rede ist eine Reihe von bedeutenden Worten, deren jedes außer der Zusammensetzung etwas bedeutet. Bestimmt aussagend ist die Rede dann, wenn ihr Wahrheit oder Falschheit zukommt, (wenn sie ein Urtheil ausdrückt,) und diese ist entweder einfach oder zusammengesetzt. Eine einfache Aussage (αποφανσις) ist, wenn durch Worte angezeigt wird, daß einem etwas zukomme (Bejahung καταφασις) oder einem etwas nicht zukomme (Verneinung αποφασις). Jeder Bejahung ist eine Verneinung, und jeder Verneinung eine Bejahung entgegengesetzt [5]).

Allgemeine Sätze sind diejenigen, in welchen der Begriff des Subjects allgemein genommen wird, particulär, wenn er nicht in seiner ganz

5) Aristotel. de Interpretat. c. 4. λογος εστι φωνη σημαντικη κατα συνθηκην, ης των μερων τι σημαντικον εστι κεχωρισμενων.

ganzen Sphäre, sondern nur von einigen genommen wird, singulär wenn das Prädicat nur auf ein Subjekt sich bezieht. Es giebt aber auch Sätze, bei welchen unbestimmt gelassen ist, ob der Subjectbegriff allgemein oder particulär genommen sey, (unbestimmte) welche den particularen gleich zu setzen sind. Ein allgemein bejahender und verneinender Satz, auf dasselbe Subject bezogen, sind einander entgegengesetzt, ein allgemein bejahender und particulär verneinender sind contradictorisch entgegengesetzt [6]).

Ein Schluß (συλλογισμος) ist eine Rede, in welcher aus etwas Gesetzten, etwas von dem Gesetzten verschiedenes nothwendig sich ergiebt, und zwar darum, weil jenes gesetzt ist. Vollkommen ist der Schluß, wenn sich der Schlußsatz aus den Prämissen ergiebt, ohne etwas anders vorauszusetzen [7]).

Wenn etwas von einem Subjecte so ausgesagt wird, daß kein Object, was unter dem Begriff des Subjects gehört, gedacht werden kann, dem das Prädicat nicht beigelegt wird, so ist der Begriff des Prädicats ganz in dem Begriffe des Subjects enthalten, und das Prädicat kommt dem Subjecte allgemein zu [8]). Dies ist das bekannte dic-

6) Aristoteles de Interpretatione c. 7.

7) Aristotel. Analyticor. prior. I. c. 1. συλλογισμος δε εστι λογος, εν ω τεθεντων τινων, ετερον τι των κειμενων, εξ αναγκης συμβαινει τω ταυτα ειναι. τελειον μεν ουν καλω συλλογισμον τον μηδενος αλλο προσδεομενον παρα τα ειλημμενα, προς το φανηναι τι αναγκαιον.

8) Aristotel. Analyticor. prior. I. c. 1. το δε εν ολω ειναι ετερον ετερω, και το κατα παντος κατ-

dictum de omni et nullo. Hierauf gründet er ſowohl die Regeln von der Umkehrung der Sätze als von den Schlüſſen. Dieſe Regeln ſind aber keine allgemeinen, ſondern beſondere, die nur für jede der drei Figuren allein gelten. Er giebt erſt eine allgemeine Regel für jede einzelne Figur, leitet dann die beſondern Modificationen vollſtändig her, welche ſich aus der Stellung des Mittelbegriffs und der Quantität und Qualität der beiden Prämiſſen ergeben, und zeigt, aus welchen ein Schluß entſteht oder nicht entſteht. Hieraus entſpringt nun eine große Weitläuftigkeit, welche dadurch noch vermehrt wird, daß er dann wieder eben ſo ausführlich die Fälle nach den drei Figuren durchgehet, wenn eine oder die andere oder beide Prämiſſen nach der Modalität als möglich oder nothwendig beſtimmt ſind. Indeſſen iſt doch dieſe Ausführlichkeit methodiſch, und nur allein durch ſie iſt es ſpätern Bearbeitern der Logik möglich geworden, eine zweckmäßigere Kürze anzuwenden. Die vierte Figur der Schlüſſe iſt vom Ariſtoteles ganz übergangen, und erſt vom Galenus hinzugefügt worden. Man glaubt, daß Ariſtoteles aus dem Grunde von ihr geſchwiegen habe, weil ſie nichts als eine Umkehrung der erſten Figur iſt. Allein es läßt ſich noch bezweifeln, ob dieſer Grund hinreichend zur Rechtfertigung ſey. Denn da er auch von der zweiten und dritten Figur zeiget, daß ſie auf die erſte Figur zurückgeführt werden können, daß in dieſer allein ein vollkommener, in den beiden andern nur unvollkommene Syllogismen möglich ſeyen [9]), ſo hät-

κατηγορεισθαι θατερον θατερε, ταυτον εσι. λεγομεν δε το κατα παντος κατηγορεισθαι, ὁταν μηδεν ᾖ τε ὑποκειμενε λαβειν, καθ' ὁ θατερον ε λεχθησεται c. 23.

9) Analyticor. prior. I. c. 23. πασαν αποδειξιν και παντα συλλογισμον αναγκη γινεσθαι δια τριων των

ten mit eben dem Rechte auch die möglichen Fälle der vierten Figur durchgegangen werden sollen. Dieses erforderte schon die analytische Vollständigkeit.

Nachdem auf diese Art alle Figuren durchgegangen sind, entwickelt er erstlich einige allgemeine Regeln von den Schlüssen überhaupt, welche viele specielle hätten entbehrlich machen können. Allein da sie das Resultat jener analytischen Ausführlichkeit sind, und Aristoteles den Lesern zugleich den ganzen Weg vorlegt, auf welchem er zu ihnen gelangt ist, so konnten sie keine andere Stelle bekommen. Er handelt dann von der Erfindung der Prämissen, von der Auflösung der Syllogismen in ihre Figuren und Modos, von der Schlußkraft der einzelnen Figuren, von den directen und indirecten Beweisen und der Umkehrung der Schlüsse in jeder Figur, von den Fehlern der Schlüsse.

Ueberhaupt ist das Specielle der Schlüsse mit erschöpfender Vollständigkeit vorgetragen, und die Principien einer systematisch abgehandelten Theorie sind ebenfalls von dem Aristoteles entwickelt, nur daß sie zerstreut, nicht da, wo man sie suchet, vorkommen. So beruft er sich oft auf den Satz des Widerspruchs, der Einstimmung, der Ausschließung, des Grundes [10]). Man

των προειρημενων σχηματων. τουτο δε δειχθεντος, δηλον ως απας τε συλλογισμος επιτελειται δια του πρωτου σχηματος, και αναγεται εις τους εν τουτῳ καθολου συλλογισμους.

10) Aristoteles Analyt. prior. II. c. 2. ει εν αληθες εστι το α, αναγκη και το β αληθες ειναι· η συμβησεται το αυτο αμα ειναι τε και μη ειναι, τουτο δε αδυνατον. Analyticor. posterior. I. c. 32. Topicor. II. c. 3. — Analyticor. prior. I. c. 32. δει παν το αληθες αυτο εαυτῳ ομολογουμενον ειναι παντη. Categor. c. 10. οσα των εναν-

Man hätte, wenn man auf diesem Wege fortgegangen wäre, die Theorie der Schlüsse sehr bald auf das Reine bringen können. Aber indem man, was freilich leichter war, nur die Aristotelische Logik, wie sie war, weiter verbreitete, und die speciellen Regeln mit großer Subtilität vervielfältigte, anstatt sie durch Zurückführung auf Principien zu vereinfachen, so erhielt die Logik als Wissenschaft nur erst in unsern Zeiten ihre Präcision und Eleganz, und bestand bis dahin aus einem Wust von Spitzfindigkeiten, deren Nutzen nicht abzusehen war. Aus eben dem Grunde wurde auch der Irrthum, zu welchem Aristoteles mehr als eine Veranlassung gegeben hat, daß nehmlich die Logik zur Erkenntniß der objectiven Wahrheit verhelfe, immer weiter verbreitet.

Aristoteles sagt: Wahrheit und Falschheit findet nur in Sätzen statt, wo etwas bejahet oder verneinet wird. Denn wenn einem Subjecte ein Prädicat beigelegt wird, so muß dieses entweder demselben wirklich zukommen, oder nicht, und der Satz ist dann entweder wahr oder falsch. Eben so ist es bei verneinenden Sätzen [11]). Bei einzelnen Begriffen und Worten, ehe sie zu Sätzen verbunden sind, kann man weder sagen, daß sie falsch, noch daß sie wahr sind [12]). So

ενανπιων τοιαυτα εξιν, ὡξε εν οἰς πεφυκε γινεσθαι, η ὠν κατηγορηπω, αναγκαιον αυτων θατερον ὑπαρχειν, τατιων δὲν ανμεσον, — Analyt. poster. II. c. 17. ὁτε ὑπαρχει το αἰτιατον, χαι το αἰτιον ὑπαρχει.

11) Aristoteles Categor. c. IV. ἐκαξον δε των ειρημενων αυτο μεν καθ' αὐτο εν δεσμω καταφασει λεγετω η αποφασει· τη δε προς αλληλα τατων συμπλοκη καταφαξις η αποφαξις γινετω.

12) Arist. de Interpret. c. 1.

weit ist alles richtig und in den Grenzen des Logikers, der nur die formelle Wahrheit bestimmt, um die objective oder reale sich aber nicht bekümmert. Diese Wahrheit ist auch der richtige Gesichtspunct, welchen Aristoteles bei seiner Syllogistik immer vor Augen hat. Daher der Satz: daß aus wahren Prämissen kein falscher Schlußsatz, aber wohl aus falschen Vordersätzen ein wahrer Schlußsatz folgen könne, welchen er nach allen Figuren beweist [13]). Auch selbst da, wo es so leicht war, von diesem wichtigen Wege abzugleiten, in der Lehre von Erfindung der Prämissen der Schlüsse, bleibt er diesem Gesichtspuncte treu, indem er weiter nichts lehrt, als was der Logiker kann, aus dem Gegebenen den zu suchenden Begriff zu finden, durch Analyse der Merkmale und der Folgen, die in dem Gegebnen enthalten sind [14]).

Demungeachtet beugte doch Aristoteles dem Irrthum, daß die Logik sich auch um die reale Wahrheit bekümmern müsse, nicht genugsam vor, und sowohl seine Theorie der Wissenschaft, als sein ganzes Gedankensystem begünstigte bei seinen Anhängern diese Vorstellungsart. Denn wenn der Unterschied zwischen beiden Arten von Wahrheit nicht deutlich entwickelt ist, so kann sehr leicht der Wahn entstehen, als sey die formelle Wahrheit auch zugleich das Kriterium der materiellen. Dazu kommt noch dieses. In der Syllogistik betrachtet er die Prämissen als problematische Sätze, welche wahr oder falsch seyn können; Wissenschaft aber findet nur dann statt, wenn aus unmittelbar wahren Sätzen

13) Aristoteles Analyticor. prior. II. c. 2. εξ αληθων μεν αν και εξι ψευδος συλλογισασθαι· εκ ψευδων δε εξιν αληθες πλην κ διοτι, αλλ' ότι.

14) Aristoteles Analyticor. prior, I. c. 27. seq.

ten apodictiſche Sätze abgeleitet werden. Daher beruhet hier alles auf der materiellen und nicht allein formellen Beſchaffenheit der Prämiſſen. Es iſt dann nicht mehr von der logiſchen Wahrheit, — denn ſonſt würde ſich die Wiſſenſchaft durch nichts von einem ordentlichen Schluſſe unterſcheiden, ſondern von der realen Wahrheit die Rede. Hierauf führte ihn auch ſeine Theorie des Erkenntnißvermögens, nach welcher alle Erkenntniſſe durch Erfahrung entſpringen. Die Worte ſind Zeichen der Vorſtellungen des Gemüths; die Vorſtellungen aber Abdrücke von den ihnen entſprechenden Gegenſtänden. Kein Sinn liefert in ſeiner Sphäre falſche Vorſtellungen. Alles Denken zumal das Abſtracte enthält Wahrheit, das iſt, es entſpricht ihrem Object. Alſo muß den Vorſtellungen, zumal den allgemeinen Begriffen Wahrheit zukommen, inſofern ſie den Gegenſtänden entſprechen [15]).

Ariſtoteles Theorie der Wiſſenſchaft verdient aber auch noch eine beſondere Aufmerkſamkeit, nicht allein weil ſie der erſte Verſuch dieſer Art iſt, ſondern auch deswegen, weil ſie als Einleitung in die Philoſophie anzuſehen iſt, deren Character, wie wir oben geſehen haben, nach dem Ariſtoteles

15) Ariſtoteles de Interpretat. c. 1. ὧν μεν τοι ταυτα (αἱ Φωναι) σημεια πρωτως, ταυτα πασι παθηματα της ψυχης· και ὧν ταυτα ὁμοιωματα, πραγματα ηδη ταυτα. de Anima III. c. 6. ἡ μεν ουν των αδιαιρετων νοησις εν τουτοις, περι ἃ ουκ ἐστι το ψευδος — ὁ δε νους ουκ ἀει, ἀλλ' ὁ τε τι ἐστι κατα το ην ειναι ἀληθης, καὶ ου τι κατα τινος· ἀλλ' ὡσπερ το ὁραν τε ἰδιε ἀληθες, ει δ' ανθρωπος το λευκον ἡ μη, ουκ ἀληθες ἀει· ἐτω δε ἐχει ὁσα ανευ ὑλης. Metaphyſ. IX. c. 10.

Wissenschaft ist. Die Hauptsätze dieser Theorie sind folgende.

Jedes Erkennen und Begreifen setzt Etwas Gewisses voraus, das schon erkannt ist. So setzt jeder Schluß die Kenntniß der Prämissen, und jede Induction die Kenntniß des Besondern als Bedingung voraus [16]). Diese Vorkenntnisse sind aber von dreierlei Art. Denn zuweilen wird zur Erkenntniß erfordert, daß man wisse, daß etwas anders sey; zuweilen was ein drittes bedeute; zuweilen ist es nothwendig, beides vorher einzusehen [17]).

Wissen findet dann statt, wenn wir überzeugt sind, die Ursache, den Grund einzusehen, warum etwas ist, daß es die Ursache davon ist, und daß es nicht anders seyn kann [18]). Das Objekt des Wissens ist also etwas nothwendig Bestimmtes, was nicht anders seyn kann [19]).

Das Wissen ist nun aber von zweierlei Art. Es wird nehmlich entweder durch etwas Anderes, das man erkannt hat, bedingt oder nicht. Jenes ist das mittelbare, dieses das unmittelbare Wissen [20]). Daß es ein Wissen der letzten Art giebt, erhellet daraus. Niemand

16) Aristot. Analyticor. poster. I. c. 1.

17) Aristoteles Analyticor. posterior. I. c. 1. διχως δ' αναγκαιον προγινωσκειν· τα μεν γαρ ὁτι εστι, προυπολαμβανειν αναγκαιον· τα δε, τι το λεγομενον εστι, ξυνιεναι δει· τα δ' αμφω.

18) Aristotel. Analyticor. poster. I. c. 2.

19) Ibid. ὡστε ἑ ἁπλως εστιν επιστημη, τουτ' αδυνατον αλλως εχειν.

20) Aristoteles Analyticor. posterior. I. c. 2. II. c. 19.

mand kann etwas durch Demonstration wissen, wenn er nicht vorher die Principien erkannt hat. Diese Principien müssen aber unmittelbar durch sich selbst evident seyn, weil sie sonst nicht zu Principien taugen würden. Oder wollte man behaupten, daß auch die Principien bewiesen werden müßten, so würde folgen, daß es nichts Erstes in dem menschlichen Wissen gebe, oder daß eine Demonstration im Cirkel möglich sey. Allein das ist unmöglich. Denn die Demonstration setzt etwas Bekannteres voraus, aus welchem das Unbekanntere gefolgert wird. Es ist aber nicht möglich, daß Ein und dasselbe in demselben Verhältniß das Bekanntere und Unbekanntere, das Begründende und Begründete seyn kann, wie es seyn müßte, wenn eine Demonstration im Cirkel statt fände. Zweitens würde dann jede Demonstration sich in identischen Sätzen herumdrehen, wenn a ist so ist a. Drittens diese Demonstration findet nur bei Begriffen statt, von denen das eine an des andern Stelle kann gesetzt werden [21]).

Das mittelbare Wissen ist nichts anders als durch Demonstration erkennen. Demonstration ist ein wissenschaftlicher Schluß (συλλογισμος επιστημονικος) d. i. durch den, insofern wir ihn haben, etwas erkannt wird. Die Prämissen müssen daher wahr, unmittelbar, bekannter, und die ersten Gründe der Schlußfolge seyn. Nicht bei allen Schlüssen müssen die Prämissen diese Eigenschaften haben; aber ohne diese, ist keine Demonstration [22]).

21) Aristotel. Analyt. poster. I. c. 3.

22) Aristoteles Analyt. poster. I. c. 2. αποδειξιν δε λεγω, συλλογισμον επιστημονικον· επιστημονικον δε λεγω, καθ' ὁν τω εχειν αυτον, επισταμεθα· ει τοινυν εστι το επισταϲθαι, οἱον εθεμεν, αναγκη και την αποδεικτικην επιστημην 'εξ αληθων τ' ειναι, και πρωτων, και 'αμεσων, και γνωριμωτερων, και προ-

Die Prämissen müssen wahr seyn, denn das was nicht (real) ist, läßt sich nicht wissen; unmittelbar, denn sonst könnte sie selbst nicht ohne Demonstration erkannt werden; Gründe der Schlußfolge, weil Wissen so viel ist, als den Grund von etwas erkennen; bekannter, weil sie die Gründe des Schlußsatzes sind. Bekannter ist subjective in Beziehung auf uns das dem Sinne nahe ist, an sich was sich von den Sinnen am weitesten entfernt, das Allgemeine. Die ersten Gründe Principien (αρχαι) sind unmittelbare Sätze, welche mit dem Schlußsatze unter einen und denselben Begriff gehören, also einartig sind (συγγενεα). Als unmittelbare sind sie von keinem höhern Satze abgeleitet [23]).

Bei jeder Demonstration kommt dreierlei in Betrachtung; die Gattung des Objects, welcher Gegenstand der Demonstration ist; die allgemeinen, unmittelbaren Sätze, Axiome, aus welchen bewiesen wird; und die Prädicate, welche bewiesen werden. Die Realität der beiden ersten, und die Bedeutung der Worte, welche das dritte ausdrücken, wird vorausgesetzt [24]).

Object der Wissenschaft ist nicht das Zufällige, denn dieses ist weder nothwendig, noch gewöhnlich. Was aber von der Art ist, ist kein Gegenstand des Wissens. Also nur das Nothwendige, Ewige, Unveränderliche. Denn

προτερων και αιτιων τε συμπερασματος. ἑτως γαρ εσονται και αἱ αρχαι οικειαι τε δεικνυμεναι.

23) Arist. Anal. poster. I. c. 2.

24) Aristoteles Analyticor. poster. I. c. 10. πασα γαρ αποδεικτικη επιστημη περι τριa εστιν, ὁσα τε εινaι τιθεται. ταυτα δ' εστι, το γενος, ἀ των καθ' αὑτα παθηματων εστι θεωρητικη· και τα κοινα ἀ λεγομεν αξιωματα, ἐξ ὡν πρωτων αποδεικνυσι· και τριτον, τα παθη, ὡν τι σημαινει ἑκαστον λαμβανει.

Denn was nothwendig oder gewöhnlich iſt, das läßt ſich auch aus Grundſätzen nothwendig beweiſen [25]).

Solche Sätze, welche nicht bewieſen werden können, aber bei jeder Erkenntniß nothwendig vorausgeſetzt werden, heißen Axiome; andre Sätze der Art, welche nicht dieſelbe Nothwendigkeit bei ſich führen, heißen Grundſätze (θεσεις) und ſind von zweierlei Art; ſie beſtimmen entweder, daß etwas ſey (Hypotheſis) oder was etwas ſey (Definition) [26]).

Die Grundſätze ſind entweder formel (εξ ὡν) oder materiel (περι ὁ). Die erſten beſtimmen die Form der Demonſtration, die zweiten den Inhalt derſelben. Die erſten ſind die allgemeinen Grundſätze (κοινα) die zweiten die beſondern, jedem Object der Demonſtration eigenthümliche Grundſätze (ιδια) [27]). Da aus den allgemeinen Grundſätzen (z. B. dem Satz des Widerſpruchs) nicht alles hergeleitet werden kann, ſo folgt, daß die Principien für verſchiedene Wiſſenſchaften verſchieden ſeyn müſſen; ſie können aber auch wieder nicht ganz verſchieden ſeyn, weil es allgemeine Grundſätze giebt.

Dar-

25) Ariſtot. Analyt. poſter. I. c. 6. 8. 30.

26) Ariſtoteles Analyt. poſter. I. c. 2. αμεσε δ' αρχης συλλογιστικης θεσιν μεν λεγω, ἡν μη εστι δειξαι, μηδ' αναγκη εχειν τον μαθησομενον τι. ἡν δ' αναγκη εχειν τον ὁτιουν μαθησομενον, αξιωμα. θεσεως δ' ἡ μεν ὁποτερουν των μεριων τας αποφασεως λαμβανουσα, ὑποθεσις, ἡ δ' ανευ τουτου, ὁρισμος. confer. c. 10. και εστι δ' ὑποθεσις μεν αιτημα, ὁ αναγκη ειναι δι' αὐτο και δοκειν αναγκη.

27) Ariſtoteles Analyticor. poſterior. I. c. 32. αἱ γαρ αρχαι διττοι, εξ ὡν τε και περι ὁ. αἱ μεν ουν, εξ ὡν, κοιναι· αἱ δε περι ὁ, ιδιαι, οιον αριθμος, μεγεθος. c. 10.

Daraus folgt alſo, daß die Principien zwar verſchieden ſind, aber doch unter einander in Verwandſchaft ſtehen [28]).

Die eigenthümlichen (materiellen) Grundſätze in den Wiſſenſchaften ſind unmittelbare nothwendige Sätze. Fehlt ihnen die Nothwendigkeit, ſo iſt es kein Wiſſen, ſondern nur ein Meinen (δοξα) und aus ſolchen kann nichts Nothwendiges gefolgert werden [29]). Solche Sätze ſind als das Einfache anzuſehen, woraus die Wiſſenſchaft beſteht. Denn in allen Dingen iſt das Einfache (ἁπλουν) das Princip, in der Demonſtration und Wiſſenſchaft iſt es zuletzt die Vernunft, als das Vermögen, durch Principien alle Erkenntniß auf Einheit zu bringen [30]). Nothwendige Sätze ſind diejenigen, in welchen das Prädicat ein allgemeines und weſentliches Merkmal des Subjects ausmacht, welches ſich durch die bloße Entwickelung des Subjectbegriffs ergiebt. Denn was einem Subject allgemein und

an

28) Ariſtoteles Analyticor. poſter. I. c. 32. ει δε μητε εξ ἁπασιων ὡς δεον δεικνυσθαι ὁτιουν, μηθ' ὁτως ἑτερας, ὡς ἑκαστης επιστημης ειναι ἑτερως· λειπεται, ὁτι συγγενεις αἱ αρχαι παντων, αλλ' εκ τωνδι μεν ταδι, εκ δε τωνδι ταδι.

29) Ariſtoteles Analyticor. poſter. I. c. 4. 5. 6. επει τοινυν ὁ επισταται αποδεικτικως, δει εξ αναγκης ὑπαρχειν, δηλον ὁτι και δια μεσα αναγκαια δει εχειν την αποδειξιν. c. 33. δοξα ὑπολημψις της αμεσα προτασεως και μη αναγκαιας.

30) Ariſtoteles Analytic. poſter. I. c. 23. και ὡσπερ εν τοις αλλοις ἡ αρχη ἁπλουν, τουτο δ' ουκ πανταχου το αὐτο, αλλ' εν βαρει μεν μια, εν δε μελει διεσις, αλλο δ' εν αλλῳ. ἑτως εν συλλογισμῳ το ἑν προτασις αμεσος· εν δ' αποδειξει και επιστημῃ ὁ νους.

an ſich zukommt, das kommt ihm auch nothwendig zu [31]). Ein ſolches Merkmal muß nun auch der Mittelbegriff ſeyn, damit die Schlußfolge durch die Prämiſſen nothwendig begründet werde [32]).

Die Form des Wiſſens (der Demonſtration) beſtehet in der Einſicht der nothwendigen Folge des Abgeleiteten aus den Grundſätzen. Daher iſt die erſte Figur der Schlüſſe diejenige, welche ſich am beſten für die Demonſtration ſchickt. Denn durch ſie erkennt man am deutlichſten das Warum, und alle mathematiſchen Wiſſenſchaften bedienen ſich dieſer Figur [33]).

Die Demonſtration iſt (in Anſehung der Form) wie jede Schlußfolge entweder allgemein oder particulär, bejahend oder verneinend, oſtenſiv oder apagogiſch. Die allgemeine bejahende und oſtenſive iſt der andern vorzuziehen [34]).

Bewieſen wird entweder daß etwas iſt, oder warum etwas iſt. Beides wird durch die erſte Figur bewieſen, aber es kommt darauf an, ob der Mittelbegriff den erſten Grund enthält oder nicht. z. B. was ſtrahlt, iſt nahe; die Planeten ſtrahlen; die Planeten ſind alſo nahe. Hier wird nur bewieſen, daß, aber nicht warum die Planeten ſtrahlen, denn nicht deswegen weil ſie ſtrahlen, ſind ſie nahe, ſondern weil ſie nahe ſind, ſtrahlen ſie. Um alſo

31) Ariſtoteles Analyt. poſter. I. c. 10. 4. τα αρχ λεγομενα επι των απλως επιζητων καθ' αυτα, ετως ως ενυπαρχειν τοις κατηγορημενοις η ενυπαρχεσθαι, δι' αυτα τε εζι και εξ αναγκης· κ γαρ ενδεχεται μη υπαρχειν η απλως η τα αντικειμενα.

32) Ariſt. Analyt. poſter. I. c. 6.

33) Ariſt. Analyt. poſter. I. c. 14.

34) Ariſt. Analyt. poſter. I. c. 24.

also zu beweisen, warum sie strahlen, muß man das Nahesеyn zum Mittelbegriff machen. Was nahe ist strahlt u. s. w. [35]). Die Erkenntniß des Daseyns und des Grundes einer Sache ist oft Gegenstand zweier verschiedenen Wissenschaften, z. B. die Wirklichkeit mancher Erscheinungen am Himmel, des Lichts und der Töne ist das Object der (beobachtenden) Astronomie, der Optik und der Musik; die Gründe davon lehrt die Mathematik. Die Wahrnehmung des Regenbogens ist Object der Physik, die Erkenntniß desselben aus Gründen der Optik oder überhaupt der Mathematik. So weiß der Arzt bloß als Factum, daß die runden Wunden langsamer heilen, der Geometer aber warum das so ist [36]).

Es giebt eigentlich vier Arten von Problemen und eben so viel Objecte des Wissens. Wir wollen nehmlich wissen, ob etwas ist, z. B. ob es Sonnenfinsternisse gebe, warum es ist; Dann ob ein Object z. B. Gott existirt und was es ist [37]). Alle diese Probleme können auf dieses zurückgeführt werden; giebt es einen Mittelbegriff, aus welchem die Beantwortung dieser Fragen sich ergiebt, und welches ist er? [38]) Denn wenn man weiß, was etwas ist, so weiß man auch, warum es ist. z. B. Was ist die Mondfinsterniß? die Beraubung des Lichtes, wegen Entgegenstellung der Erde. Hierin liegt auch zugleich der Grund von der Verfinsterung des Mondes. Der Mit-

35) Arist. Analyt. poster. I. c. 13.

36) Arist. Analyt. poster. I. c. 13.

37) Aristot. Analyt. poster. II. c. 1. τα ζητημενα εστιν ισα τον αριθμον, οσαπερ επιζαμεθα. ζητουμεν δε τεττερα, το ὁτι, το διοτι ει εστι, τι εστιν.

38) Arist. Analyt. poster. II. c. 2.

Mittelbegriff ist nehmlich immer entweder das Wesen, oder ein Merkmal, das dem Subjecte an sich oder beziehungsweise zukommt [39].

Die bloße Existenz eines Objects erkennen wir auf eine gedoppelte Art, nehmlich entweder durch etwas Zufälliges oder durch etwas Wesentliches des Objects. Wenn wir erkennen, daß die Erde in gerader Richtung zwischen Sonne und Mond steht, so erkennen wir auch, daß der Mond und warum er verfinstert wird. Denn die Opposition der Erde ist auch zugleich das Wesentliche der Mondfinsterniß. Ist es aber etwas Zufälliges, so erkennt man nur, daß etwas ist, nicht aber warum es ist [40].

Die Definition ist ein Satz der bestimmt, was eine Sache ist. Wird die Bedeutung eines Wortes bestimmt, so ist es eine Nominaldefinition, wird aber das Wesen einer Sache erklärt, so ist es eine Realdefinition. Die letzte giebt auch zugleich den Grund an, warum etwas ist, dadurch,

39) Arist. Analyt. poster. II. c. 2. ὡςπερ αν λεγομεν, το τι εςιν ειδεναι, το αυτο εςι και δια τι εςι. τετο δ' η ἁπλως και μη των ὑπαρχοντων τι, η των ὑπαρχοντων, οἱον ὁτι δυο ορθαι, η ὁτι μειζον η ελαττον. ὁτι μεν αν παντα τα ζητεμενα μεσα ζητησις εςι δηλον.

40) Aristoteles Analyt. poster. II, c. 8. το δε ει εςιν ὁτε μεν κατα συμβεβηκος εχομεν, ὁτε δ' εχοντες τι τε αυτε πραγματος· ὁσα μεν αν κατα συμβεβηκος ειδωμεν, ὁτι εςιν, αναγκαον μηδαμως εχειν προς το τι εςιν· ουδε γαρ ὁτι εςτιν ισμεν — καθ' ἱσων δ' εχομεν τι, ραον. ὡςε ὡς εχομεν ὁτι εςιν, ἁτως εχομεν και προς το τι εςτιν.

durch, daß ſie das Weſen beſtimmt [41]). Die Eigenſchaften eines Objects ſind entweder urſprüngliche oder abgeleitete, je nachdem von ihnen ein Grund kann angegeben werden, der außer ihnen liegt, oder nicht. Die erſten können nicht demonſtrirt, ſondern nur als gegeben vorausgeſetzt werden [42]). Der Satz der dieſe ausdrückt, iſt eine unerweisliche Definition. Die Definition, welche aber abgeleitete Eigenſchaften angiebt, iſt nur durch die Art und Weiſe der Bezeichnung von einem apodictiſchen Schluſſe verſchieden, oder ſie iſt der Schlußſatz eines ſolchen Schluſſes [43]).

Alle Arten von Gründen, (materiale, formale, wirkende, finale) laſſen ſich durch Mittelbegriffe demonſtriren [44]). Den Beſchluß dieſer Theorie machen die Regeln von

41) Ariſtoteles Analyt. poſter. II. c. 10. ὁρισμος επειδη λεγεται λογος τε τι εστι, φανερον, ὁτι ὁ μεν τις εσται λογος τε τι σημαινει το ονομα — αλλος δ' εστιν ὁρος, λογος ὁ δηλων δια τι εστιν.

42) Ariſtoteles Analyticor. poſterior. II. c. 9. των τι εστι τα μεν αμεσα και αρχαι εισιν, ἁ και ειναι και τι εστιν ὑπο-θεσθαι δει, η αλλον τροπον φανερα ποιησαι· των δ' εχοντων μεσον, και ων εστι τι ἑτερον αιτιον της εσιας, εστι δι' αποδειξεως δηλωσαι, μη το δε εστιν αποδεικνυντας.

43) Ariſtoteles Analyticor. poſterior. II. c. 10. εστιν αρα ὁρισμος, εις μεν λογος τε τι εστιν αναποδεικτος· εις δε συλλογισμος τε τι εστι, πτωσει διαφερων της αποδειξεως. τριτος δε, της τε τι εστιν αποδειξεως συμπερασμα.

44) Ariſtot. Analyt. poſter. II. c. 11. αιτιαι δε τεσσαρες· μια μεν, το τι ην ειναι· μια δε το τι — γων οντων αναγκη τετ' ειναι· ἑτερα δε, το τινος ἑνεκα. πασαι αὐται δια τε μεσα δεικνυνται.

von der Definition und verschiedene Sätze über das Causalverhältn ß.

Aristoteles beruft sich in dieser Theorie sehr oft auf mathematische Wissenschaften, und entlehnt seine meisten Beispiele daraus. Er hat dadurch den Wahn veranlaßt, als wenn einerlei Methode in der Philosophie und Mathematik anwendbar sey, und daß dadurch eben dieselbe Evidenz und apodictische Gewißheit erreicht werden könne, welche den Vorzug der Mathematik ausmacht. Der große Mann ließ sich durch die Bemerkung, daß in der Mathematik sich alles auf Schlüsse zurückführen läßt, verblenden, und glaubte, in der Form der Schlüsse liege der Grund der apodictischen Gewißheit. Darüber aber übersah er die große Verschiedenheit, welche zwischen Philosophie und Mathematik statt findet, die aber auf dem analytischen Wege nie endeckt werden konnte.

Seine Theorie der Demonstration bezieht sich blos auf das discursive Denken, welches über gegebene Begriffe nicht hinausgeht, und den Inhalt derselben deutlich macht, ohne die Erkenntniß im eigentlichen Sinne zu erweitern. Da die Demonstration nichts anders ist als ein ordentlicher Vernunftschluß, nur mit dem Unterschiede, daß bei Schlüssen die Prämissen nicht gerade nothwendige und evidente Sätze ausmachen, diese aber zur Demonstration nothwendig erforderlich sind, so beruht also die apodictische Gewißheit nicht auf der Schlußfolge, sondern auf der apodictischen Gewißheit der Prämissen, und die Form des Schlusses thut nichts zur Demonstration hinzu, als daß sie das Verhältniß der Folge zu den Gründen deutlicher macht.

Nun erfordert er freilich zur Demonstration unmittelbare und nothwendige Sätze als Principien. Allein da diese nichts anders sind als analytische Sätze, welche sich

zuletzt auf die Wahrnehmung fußen, so erhellet, daß diese, wenn man nicht bei dem bloßen Inhalte der Begriffe stehen bleibt, sondern sie in objectiver Bedeutung nimmt, nur eine comparative Allgemeinheit und Nothwendigkeit bei sich führen, woraus nie eine apodictische Gewißheit, als sie Aristoteles zum Wissen erfordert, folgen kann [45]).

Aristoteles beging also den Fehler, daß er der Demonstration einen Werth beilegte, den sie nicht hat, noch haben kann. Anstatt sie für nichts weiter, als für die logische Beweisart zu halten, wobei man von aller Beziehung auf Objecte abstrahirt, und nur auf die Form des Denkens achtet, betrachtete er sie als das Mittel, zum objectiven Wissen zu gelangen. Daher haben die Worte, Demonstration, Axiome, Definitionen eine Bedeutung erhalten, die eigentlich nur auf Mathematik paßt, aber mit Unrecht auf alles Erkenntniß überhaupt bezogen wurde. Alles das ist Folge von der Ansicht des Aristoteles, vermöge welcher er, wie Plato, nur auf eine andere Art Dogmatiker war, wie wir oben gezeigt haben. Denn nach diesem Gesichtspunct hat jede Vorstellung, wenn sie wahr ist, auch objective Realität; die logische und objective Wahrheit fällt in eins zusammen, und man kann also von der logischen auf die objective, von dem Gedachtwerden auf das Seyn schließen. In dieser Rücksicht ist Aristoteles derjenige Philosoph, der das

45) Aristotel. Analytic. poster. II. c. 2. ὁτι δ' εστι τα μεσα ἡ ζητησις, δηλοι ὁσων το μεσον αισθητον· ζητουμεν γαρ μη, αισθημενοι, οιον της εκλειψεως, ει εστιν ἡ μη. ει δ' ημεν επι της σεληνης, ουκ αν εζητουμεν, ουτ' ει γινεται, ουτε δια τι· αλλ' ἁμα δηλον αν ην· ου γαρ τα αισθανεσθαι, και το καθολα εγενετο αν ἡμιν ειδεναι ἡ μεν γαρ αισθησις, ὁτι νυν αντιφραττει, και γαρ δηλον ὁτι νυν] εκλειπει· ου δε τουτο το καθολα αν εγενετο.

das Fundament, worauf sich jeder Dogmatismus gründet, deutlicher entwickelt hat.

Siehet man von dieser Rücksicht weg, und bleibt bloß bei der Demonstration als Theorie des logischen Beweises stehen, so ist zwar die vom Aristoteles gegebene Theorie nicht ganz vollkommen, vorzüglich weil sie die Grenzen des Logikers überschreitet, und nicht bloß die formelle Beschaffenheit der Beweise in Betrachtung ziehet, aber doch immer ein schätzbares Denkmal des philosophischen Geistes und als erster Anfang zu einer solchen Theorie verdienstlich. Hätte er bloß den logischen Gesichtspunct gefaßt, und die Demonstration nicht in einer besondern materiellen Eigenschaft der Schlüsse, sondern in der Anwendung und Verbindung der Schlüsse zur Herleitung eines Satzes gesetzt, so würde er als Logiker mehr geleistet haben.

Ehe wir weiter gehen, wollen wir noch einige Behauptungen anführen, welche sich auf Wahrheit überhaupt beziehen, theils Resultate seiner eignen dogmatischen Ansicht sind, theils bei seiner Theorie der Demonstration vorausgesetzt werden müssen.

Es giebt eine doppelte Art von Wahrheit, die logische und die reale. Beide unterscheidet Aristoteles, aber so, daß beide in einem realen Zusammenhange stehen. Daher und weil er sie nicht durch besondere Ausdrücke bezeichnet, kommen Sätze vor, welche einander zu widersprechen scheinen. So behauptet er bald, Wahrheit und Falschheit sei nicht in den Dingen, sondern bloß in dem Verstande, bald betrachtet er Wahrheit wieder als eine an den Dingen haftende Eigenschaft; bald sagt er, Wahrheit finde nur bei zusammengesetzten Gedanken (Sä-

tzen) statt, bald schreibt er auch einzelnen Begrif-fen Wahrheit zu [46]). Dieser scheinbare Widerspruch wird durch die Unterscheidung zwischen materialer und formaler Wahrheit gehoben. Wahrheit ist Uebereinstimmung einer Vorstellung mit ihrem Objecte, oder wahr ist eine Vorstellung, durch welche ein wirkliches Object, und so wie es ist, vorgestellt wird. Daher bedeutet auch Wahrheit so viel als Realität, Wirklichkeit [47]).

Bei Gegenständen der Erfahrung ist der Sinn das Criterium der Wahrheit, d. i. daß ein Gegenstand der Art existirt, und wie er beschaffen ist, können uns

46) Aristoteles Metaphysicor. VI. c. 3. ϰ γαρ εϛι το ψευδος ϰαι το αληθες εν τοις πραγμασι, οἱον το αγαθον αληθες, το δε ϰαϰον ψευδος, αλλ' εν διανοιᾳ, περι τε τα ἁπλα ϰαι τα τι εϛιν, ϰδ' εν διανοιᾳ — επει δε ἡ συμπλοϰη εϛι ϰαι ἡ διαιρεϛις εν διανοιᾳ — Metaphysicor. IX. c. 10. ϰδε το αληθες ϰαι ψευδος ὁμοιως ϛι ὑπαρξει (περι τα ασυνθετα) ϰαι επ' ϰεινων. ἡ ὡϛπερ ϰδε το αληθες επι τετων τα αυτο, ἁτως ϰδε το ειναι, αλλ' εϛι το μεν, αληθες, το δε ψευδος· το μεν θιγειν ϰαι Φαναι αληθες· ϰ γαρ ταυτο ϰαταΦασις ϰαι Φασις· το δ' αγνοειν, μη θιγγανειν· απατηθηναι γαρ περι το τι εϛιν, ϰϰ εϛιν, αλλ' ἡ ϰατα συμβεβηϰος· ὁμοιως δε ϰαι περι τας ασυνθετας ϰσιως — το δε ειναι ὡς το αληθες ϰαι το μη ειναι, ὡς το ψευδος. — Metaphysicor. V. c. 29. πραγματα μεν ουν ψευδη ἁτως λεγεται, ἡ τῳ μη ειναι αυτα, ἡ τῳ την απ' αυτων Φαντασιαν μη ϵντος (ϵντων) ειναι.

47) Aristoteles Metaphysicor. V. c. 7. ϛι το ειναι σημαινει ϰαι το εϛιν ὁτι αληθες, το δε μη ειναι, ὁτι ϰϰ αληθες αλλα ψευδος.

uns nur die Sinne lehren. Unmittelbar erfahren wir durch sie nur das Einzelne, das Daseyn und die Veränderung einzelner Substanzen, welche in einem bestimmten Raume in einer bestimmten Zeit und veränderlich sind; mittelbarerweise aber erhalten wir auch durch sie den Stoff zur Erkenntniß des Allgemeinen und Abstracten, dessen was an dem veränderlichen Objecte beharrlich und unveränderlich ist [48]).

Daher hält er sich in den einzelnen Theilen der Naturwissenschaft vorzüglich an Erfahrung. Seine Begriffe stützen sich auf Reflexion und Abstraction; seine Erklärungen von Naturerscheinungen überschreiten selten den Kreis des Wirklichen. Dieser feste Standpunct sichert ihn vor leeren Schwärmereien im Felde der bloßen Begriffe, und vor Hypothesensucht. Er ist hier nicht verbunden, Rechenschaft von der Realität seiner Begriffe abzulegen, denn sie beziehen sich auf wirkliche Gegenstände, und wenn er auch zuweilen fehlt, so liegt doch die Natur für Jedermann offen da, um sich orientiren zu können.

In dem abstracten Erkenntniß giebt es ein ähnliches Kriterium als die Erfahrung für die Erfahrungserkenntniß. Denn so wie wir durch die Empfindung von dem Daseyn und der Beschaffenheit der Sinnengegenstände unmittelbar überzeugt werden, so überzeugt uns auch das Denken von der Wirklichkeit der Gegenstände, welche den abstracten Begriffen entsprechen. Es ist hier kein Beweis ihrer Realität, keine Induction ihrer Gültigkeit erforderlich, denn die Induction und Abstraction beurkundet schon, daß ihnen etwas Reales entspricht.

48) Aristoteles de anim. III. c. 3. ἡ αἰσθησις τῶν μεν ἰδιων ἀληθης ἐστιν, ἡ ὁτι ὀλιγοσον ἐχεσα το ψευδος. Analyticor. posterior. II. c. 2. c. 19.

Doch ist hier noch ein Unterschied zu bemerken. Einige von diesen Begriffen sind einfach, andere zusammengesetzt. Die einfachen Begriffe lassen sich von nichts weiter ableiten, sie sind keiner Veränderung empfänglich, sie sind, was sie sind, die letzten Principien von allem, absolut wahr und nothwendig [49]). Sie führen ihre Wahrheit unmittelbar bei sich. Es ist möglich, daß man sie nicht denkt, aber wenn sie gedacht werden, so sind sie auch wahre richtige Begriffe, denen ein Object entspricht. Der Verstand verhält sich zu den Gegenständen wie der Sinn zu den seinigen. Der Sinn nimmt wahr durch die Empfindung, und der Verstand trifft das Object durch das Denken (διγγανει). Nicht Irrthum sondern nur ein Nichtwissen findet bei ihnen statt [50]).

Die

49) Aristoteles Metaphysicor. V. c. 5. ὡςε το πρωτον και κυριως αναγκαιον το ἁπλουν εςι. τουτο γαρ ουκ ενδεχεται πλεοναχως εχειν, ὡς ουδε αλλως και αλλως. ηδη γαρ πλεοναχως αν εχοι. Vergl. Analyt. poster. 1. c. 2.

50) Aristoteles Metaphysicor. IX. c. 10. η ὡςπερ ουδε το αληθες επι τουτων (των ασυνθετων) το αυτο, ὁτιως ουδε το ειναι, αλλ' εςι το μεν αληθες, το δε ψευδος. το μεν διγνειν και φασιν αληθες, ου γαρ ταυτο καταφασις και φασις· το δ' αγνοειν μη διγγανειν. απατηθηναι γαρ περι το τι εςιν, ουκ εςιν, αλλ' η κατα συμβεβηκος. ὁμοιως δε και περι τας ασυνθετους ουσιας, ου γαρ εςιν απατηθηναι, και παται εισιν ενεργειᾳ ου δυναμει· εγινοντο γαρ αν και εφθειροντο. νυν δε το ον αυτο ου γινεται ουδε φθειρεται· ουκ τινος γαρ αν εγινετο· ὁσα δη εςιν ὁπερ ειναι τι και ενεργειᾳ, περι ταυτα ουκ εςιν απατηθηναι αλλ η νοειν, η μη.

Die zuſammengeſetzten Begriffe ſind nur dann wahr, wenn in ihnen die Merkmale, welche dem Objecte zukommen, zuſammengefaßt, und welche ihm nicht zukommen, ausgeſchloſſen ſind. Sie können alſo falſch ſeyn. Immer bleibt aber das Object der Maaßſtab, nach welchem die Wahrheit und Falſchheit der Begriffe beurtheilt, und ihre Berichtigung bewerkſtelliget werden muß. Denn es giebt Dinge, die immer zuſammengeſetzt, nie anders als mit dieſen Merkmalen verbunden ſind; andere ſind immer getrennt, und können nie Merkmale von einander werden, andere endlich können verbunden und getrennt werden. Darin beſteht ihre Natur, und wer ſich die Dinge vorſtellt, wie ſie ihrer Natur nach ſind, wer verbindet, was nicht getrennt, und trennt, was nicht verbunden werden kann, der denkt Wahrheit, denn alle Vorſtellungen werden durch die Objecte gegeben und beſtimmt [51]).

51) Ariſtoteles Metaphyſicor. IX. c. 10, επει δε το ον λεγεται και το μη ον, το μεν κατα τα σχηματα των κατηγοριων, το δε, κατα δυναμιν η ενεργειαν τετων η τ' αναντια, το δε, κυριωτατον ον αληθες η ψευδος. τετων δ' επι των πραγματων εςι το συγκεισθαι η διαιρεισθαι. ωςε αληθευειν μεν το διηρημενον οιομενος διαιρεισθαι και το συγκειμενον συγκεισθαι, ψευσαι δε ὁ εναντιως εχων, η τα πραγματα ποτ' εςιν η ουκ εςιν. ὡςε το αληθες λεγομενον η ψευδος. τετο γαρ σκεπτεον τι λεγομεν. ε γαρ δια το ἡμας οιεσθαι αληθως σε λευκον ειναι, ει συ λευκος, αλλα δια το σε λευκον ειναι, ἡμεις ὁι Φαντες τουτο αληθευομεν. ει δη τα μεν αει συγκειται και αδυνατα διαιρεθηναι, τα δ' αει διηρηται και αδυνατα συντεθειναι, τα δ' ενδεχεται τ'αναντια, το μεν ειναι εςι

Alles ursprüngliche Vorstellen (Empfinden und Denken) enthält also reale Wahrheit. Nur in dem abgeleiteten Vorstellen ist der Ursprung des Irrthums, wenn Vorstellungen unrichtig verbunden, oder nicht auf das rechte Object bezogen werden.

Alle Vorstellungen können auf zweierlei Art gebraucht werden, nehmlich entweder in Beziehung auf die ihnen entsprechenden Objecte (in concreto) oder ohne diese Beziehung (in abstracto χωριςμενα). In dem letzten Fall ist kein Irrthum möglich, aber wohl in dem ersten [52]).

Die Existenz eines wirklichen Objects läßt sich nicht beweisen, so wenig als das Wesen desselben, sondern beides wird entweder unmittelbar durch die Sinne wahrgenommen, oder unmittelbar durch den Verstand gedacht [53]).

Es

το συγκεισθαι και ἐν ειναι, το δε μη ειναι, το μη συγκεισθαι, αλλα πλειω ειναι. περι μεν ουν τα ενδεχομενα, ἡ αυτη γινεται ψευδης και αληθης δοξα, και ὁ λογος ὁ αυτος, και ενδεχεται ὁτε μεν αληθευειν ὁτε δε ψευδεσθαι. περι δε τα αδυνατα αλλως εχειν, ουκ γινεται ὁτε μεν αληθες, ὁτε δε ψευδος, αλλ' αει ταυτα αληθη και ψευδη.

52) Aristotel. Physicor. II. c. 2. διο και χωριζει (ὁ μαθηματικος) κινησεως· χωρισα γαρ τη νοησει, και ουδεν διαφερει ουδε γινεται ψευδος χωριζοντων. de anima III. c. 6. 8.

53) Aristoteles Metaphys. XI. c. 7. λαμβανουσι δε το τι εστιν, αἱ μεν δια της αισθησεως, αἱ δ' ὑποτιθεμεναι. διο και δηλον εκ της τοιαυτης επαγωγης, ὁτι της ουσιας και το τι εστιν ουκ εστιν αποδειξις. Physicor. VII. c. 3. κατ' ουδεμιαν γαρ δυναμιν κινη-

Es ist einleuchtend, daß Aristoteles durch alles dieses der Philosophie als Wissenschaft einen doppelten Vortheil verschaffen wollte. Einmal sollte dadurch der Philosophie Realität zugesichert werden, wenn etwa ein Zweifler ihre Lehrsätze in Anspruch nehmen, und die Frage aufwerfen sollte: wie kommt ihr zu diesen Behauptungen? sind sie nicht etwa aus der Luft gegriffen? Diese Bedenklichkeit schien dadurch beseitiget zu werden, wenn gezeigt würde, daß alle Erkenntniß, selbst die abstrakte sich auf die Erfahrung stützt, und in dieser der Fond zu aller Erkenntniß lieget. Der zweite Vortheil, welcher mit dem ersten zusammenhing, war, alles willkürliche Spiel mit Begriffen aus der Philosophie zu verbannen, wovon die Ideen des Plato nach der Vorstellungsart, welche einige seiner Nachfolger und Aristoteles selbst davon hatten, erst neulich ein auffallendes Beispiel gegeben hatten. Dieses wurde dadurch vermieden, daß Aristoteles theils alles Wissen auf die wirkliche Erfahrungswelt einschränkte, theils die Möglichkeit und Quelle der unmittelbar gewissen Sätze, der Principien aller Demonstration, bestimmte, und wenn er zeigte, daß die Natur der Dinge, nicht das Denken, der letzte Bestimmungsgrund der Wahrheit sey [54]).

Diese Absicht wäre auch wirklich erreicht, wenn es dem Aristoteles geglückt hätte, den ersten Grundsatz seines empirischen Realismus zu beweisen, daß alle Erkenntniß aus der Erfahrung entspringe, daß alle Begriffe etwas Reales zum Objecte haben. Allein er hat so wenig an einem Beweis gedacht, als er ihn hätte mit aller erforderli-

κινηθησιν εγγινεται το της επιστημης, αλλ' υπαρξαντος τινος· εκ γαρ της κατα μερος εμπειριας την καθολε λαμβανομεν επιστημην.

54) Aristoteles Metaphys. XIII. c. 4. 11.

chen Schärfe geben können, ohne sich in eine tiefe Untersuchung des Erkenntnißvermögens einzulassen. Es ist ihm nur gelungen, den obersten Grundsatz des logischen Denkens, der von allem Inhalte leer ist, aufzustellen, aber keine materiellen Grundsätze von unmittelbarer Evidenz. Die Axiomen, von denen er spricht, sind nur analytische Sätze. Den Schein von Axiomen bekamen sie bei ihm nur durch das Bedürfniß, in welchem sich die Philosophie befindet, von etwas Zuverlässigen auszugehen, und durch die Verwechselung des Denkens mit dem Erkennen, welche mit seinem ganzen empirisch rationalen Systeme unzertrennlich verknüpft ist.

Denn ungeachtet er im Grunde die Natur der Dinge zum letzten Criterium der Wahrheit machte, so entging ihm doch der Cirkel, in den er sich dabei verwickelte. Wäre dieses Criterium wirklich brauchbar, um Wahrheit und Falschheit, Realität und Schein zu unterscheiden, so müßte uns diese Natur nicht durch Vorstellungen, sondern wo anders her schon bekannt seyn, um die Vorstellungen nach diesem Maasstabe beurtheilen zu können. Aber wir erkennen die Objekte erst durch Vorstellungen, und wir wissen von jenen nichts, wenn wir von diesen wegsehen. Der Skeptiker enthält dadurch alles freie Spiel, was er sich nur wünschen kann. Auch wird auf diese Art Willkühr nicht aus dem Gebiet der Philosophie verbannt, sondern eher Gelegenheit gegeben, individuelle Ansichten in die Natur überzutragen, und sie dann als Einsichten in das verborgene Heiligthum der Natur aufzustellen.

Viertes Kapitel.

Theoretische Philosophie.

Aristoteles Verdienst um die theoretische Philosophie ist nicht weniger ausgezeichnet, als um die Logik. Ungeachtet die Natur der einzige Gegenstand der Speculation bis auf den Sokrates gewesen war, so gab es doch keine Naturwissenschaft, sondern nur einzelne Meinungen und Hypothesen, ohne Zusammenhang und logische Bündigkeit vorgetragen. Aristoteles umfaßte mit seinem Geiste zuerst das Allgemeine wie das Besondere, bestimmte das Object der Naturwissenschaft, brachte Zusammenhang und Ordnung in das Ganze, suchte alle Behauptungen auf gewisse Principien zurückzuführen, mit einem Worte er war der erste Schöpfer einer Naturwissenschaft.

Weil er über diesen Gegenstand mehrere und abweichende Behauptungen von den ältern Denkern vorfand, so war sein erstes Geschäft, diese zusammenzustellen, zu vergleichen und zu prüfen. Die Uneinigkeit leitete ihn auf den Gedanken, daß man darin noch zu keinem gründlichen Erkenntniß gelangt sey, die Betrachtung des Gemeinschaftlichen, worin sie übereinstimmten, mußte ihm sogar oft den Weg zur Aufsuchung von bestimmteren Grundsätzen bahnen; die verschiedenen Ansichten, welche in ihnen lagen, leiteten ihn auf mehrere Probleme. Die historische Kenntniß dessen, was vor ihm gedacht, bezweifelt, bestritten worden, war also von großem Nutzen für diesen Philosophen, insofern sie ihm nicht nur mannigfaltigen Stoff zum Nachforschen darbot, sondern auch Einseitigkeit und Fehltritte zu vermeiden lehrte. Doch haben die Philosopheme seiner Vorgänger zuweilen auch einen nachtheiligen Einfluß auf seinen Ideengang gehabt. Vorzüglich gilt dies von Plato's Philosophie, welche, so sehr er auch ihr Gegner

ist,

ist, dennoch einige Hauptideen hergegeben hat, ob er sie gleich nach seinem System modificirte.

Die Methode, welche er hier befolgt, ist die analytische. Er legt den Begriff von dem Objecte, welches er behandelt, zum Grunde, und die Auflösung des Hauptbegriffs in seine Bestandtheile dient ihm zum Leitfaden der ganzen Untersuchung. Er sucht die Begriffe bis in ihre einfachen Merkmale aufzulösen, und die Bedingungen der Erscheinungen vollständig zu erforschen, bis er auf solche gekommen ist, welche den Grund der ganzen Reihe in sich enthalten. Zufolge seines dogmatischen Systems ist der letzte Grund, der nichts weiter voraussetzt, so gut als die bedingte Ursache in der Natur zu finden. Denn die Natur ist der Inbegriff alles Wirklichen [1]). Und also, meinte er, müßte auch der letzte Grund des Wirklichen in dem Kreise des Wirklichen gefunden werden, nach dem Grundsatz des Dogmatismus, daß wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch mit demselben die vollständige Reihe der Bedingungen gegeben. Daher kommt es auch, daß Aristoteles keine scharfe Grenzlinie zwischen dem, was in die Naturwissenschaft und in die Metaphysik gehört, ziehet, und die immanenten Principien der Naturerscheinungen mit den transcendenten unter einander mischet, z. B. auch in der Physik von dem Urwesen, als letzter Ursache aller Bewegung handelt; daß er, was nur in unserer Ansicht und Beurtheilung der Natur liegt, zum wesentlichen Bestandtheil der Natur selbst macht, z. B. die Zweckmäßigkeit. Ueberhaupt unterscheidet Aristoteles nicht zwischen den Grundsätzen des Verstandes, welche auf die äußern Wahrnehmungen angewendet, die Grundgesetze der Natur sind, indem sie erst die Natur als Gegenstand der Erkenntniß möglich machen, und zwischen den durch Beobachtungen abgeleiteten Gesetzen oder zwischen den formellen und ma-

1) Aristoteles Physic. II. c. 7.

materiellen Gesetzen der Natur. Denn nach seiner Ansicht sind alle Principe der Naturkenntniß in der Natur gegründet, und durch Beobachtung und Abstraction daraus abgeleitet.

Wir haben schon oben bemerkt, daß Aristoteles alle Substanzen in veränderliche und unveränderliche, die ersten aber wieder in vergängliche und unvergängliche eintheilte. Es giebt nur ein unveränderliches und nur ein veränderliches unvergängliches Wesen Gott und Himmel. Alle übrigen Substanzen der Welt gehören unter die Gattung der veränderlichen Wesen, und diese machen mit dem Himmel die gesammte Natur aus. Es liegt in dieser Eintheilung die Idee einer Gradation, welche den Inbegriff aller Wesen umfaßt. Der Himmel ist das Verbindungsglied zwischen den Naturwesen und dem Urwesen, und das Medium, wodurch dieses auf die ganze Natur wirkt. Wahrscheinlich liegt dabei Platos Philosophem von der Welt, der Weltseele und Gott zum Grunde. Indem er nehmlich die Weltseele als ein für sich bestehendes Wesen nicht annehmen konnte, ohne in den Fehler zu verfallen, welchen er seinem Lehrer vorwirft, leere Dichtungen in das Natursystem einzuführen [2]), die Weltseele aber vorzüglich an dem Himmelssystem durch die regelmäßige Ordnung und Bewegung sich äußert, so mußte er den Himmel als diejenige Sphäre der sichtbaren Welt betrachten, welche unter dem unmittelbaren Einfluß des Urwesens stehet, und er traf auf diese Weise den Sinn des Plato besser, als er es vielleicht selber glaubte. Aber ob er gleich auf der einen Seite diesen bestimmter und von allen poetischen Ausdrücken entkleidet vortrug, so entfernte er sich auf der andern sehr beträchtlich, indem er das Urwesen gewissermaßen mit in das System des Universums verwebte, von welchem es Plato sorgfältig ausgeschlossen hatte.

Diese

2) Aristoteles de anima I. c. 3.

Diese Eintheilung ist aber auch noch von einer andern Seite fehlerhaft, weil sie nicht alle Wesen umfaßt, denn unter welche Gattung gehörten die menschlichen Seelen? Nicht unter die erste Gattung, weil sie unvergänglich ist. Nicht unter die zweite, weil die Seele ein selbst thätiges Wesen ist, welches nicht auf den Himmel paßt. Sie ist eine Substanz, welche den letzten Grund ihrer Thätigkeit in sich selbst enthält, und sie kommt in dieser Rücksicht dem Urwesen am nächsten, oder vielmehr beide sind dem aufgestellten Begriffe nach ganz identisch. Es fehlte hier noch an Begriffen, um so, wie in dem System der leblosen Natur, so auch unter den beseelten Wesen eine Gradation auszudrücken, welche erst in spätern Zeiten durch deutlichere Entwickelung des Umfangs der Begriffe Seele und Geist und schärfere Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Endlichen und Unendlichen entdeckt worden sind.

Das Aristotelische System der theoretischen Philosophie begreift also vier Abtheilungen, 1) Physik oder allgemeine Naturwissenschaft 2) vom Himmel oder Kosmologie, 3) Psychologie und 4) Metaphysik. Ein vollständiges System machen diese Theile noch nicht aus. Der Inhalt und Umfang jedes derselben und ihr Verhältniß zu einander ist noch nicht scharf genug bestimmt, als daß nicht die Grenzen in einander laufen sollten, die Psychologie ausgenommen, welche eins der spätesten aber auch vielleicht vollendetsten Werke des Aristoteles ist. Die Ursache davon ist sehr natürlich. Aristoteles fing erst an, diese einzelnen Theile aus der zu seiner Zeit vorhandenen Masse von Kenntnissen herauszuziehen, und sie als abgesonderte Ganze zu bearbeiten, wobei natürlich sein Nachdenken mehr auf die Vollendung dieser einzelnen ihm zunächst vorschwebenden Gegenstände, als auf die Verbindung und Unterordnung zu einem systematischen Ganzen gerichtet seyn mußte. Diese Vollkommenheit wurde erst später errungen, und von ihr fängt eigentlich erst die Epoche einer systematischen Metaphysik an.

Erſter Abſchnitt.

Phyſik oder allgemeine Naturwiſſenſchaft.

Nach dem Ariſtoteles bedeutet das Wort Natur (Φυσις) theils das Entſtehen und Werden eines Dinges, theils dasjenige, woraus es entſteht, Stoff, Kelm, theils die urſprüngliche Kraft eines jeden Dinges, woraus ſeine Veränderungen entſpringen [3]; alſo theils die urſprüngliche Materie (ſowohl abſolute als beziehungsweiſe), theils die Form, wodurch jedes Ding das iſt, was es iſt, theils endlich beides zuſammengenommen, Subſtanzen [4]. In der ſtrengſten Bedeutung iſt Natur das in einem Object urſprünglich enthaltene Princip aller Veränderungen, oder Thätigkeiten, welche an demſelben vorgehen [5].

Na-

3) Ariſtoteles Metaphyſicor. V. c. 4. Φυσις δε λεγεται ενα μεν τροπον, ἡ των Φυομενων γενεσις, — ἑνα δε, ἐξ ὲ Φυεται πρωτον το Φυομενον ενυπαρχοντος· ὲτι ὁθεν ἡ κινησις ἡ πρωτη εν ἑκαςῳ των Φυσει ὀντων εν αυτῳ ἡ αυτο ὑπαρχει.

4) Ariſtoteles Metaphyſicor. V. c. 4. Φυσις δε ἡτε πρωτη ὑλη και αὐτη διχως, η ἡ προς αυτο πρωτη — και το ειδος και ἡ ὲσια· τὲτο δ' ὲςι το τελος της γενεσεως· μεταφορᾳ δ' ἡδη και ὁλως πασα ὲσια Φυσις λεγεται δια ταυτην, ὁτι και ἡ Φυσις ὲσια τις ὲςιν.

5) Ariſtoteles Metaphyſicor. IV. c. 4. εκ δη των ειρημενων ἡ πρωτη Φυσις και κυριως λεγομενη ὲςιν ἡ ὲσια ἡ των ἐχοντων αρχην κινησεως εν αυτοις

ἡ

Naturweſen ſind diejenigen Dinge, welche das Princip ihrer Veränderungen, ihres Wirkens und Nichtwirkens in ſich ſelbſt weſentlich haben. Bei Kunſtwerken iſt das Princip außer ihnen enthalten [6]). Natürliche Wirkungen (τα Φυσει) ſind diejenigen Begebenheiten, welche immer oder doch meiſtentheils auf einerlei Art geſchehen [7]).

Dieſe Objecte nun ſind der Gegenſtand der Phyſik, welche als Wiſſenſchaft ihre Urſachen und Gründe aufſuchen muß. Sie beſchäftiget ſich alſo mit den Körpern, mit allen Beſchaffenheiten, wie ſie in der Erfahrung vorkommen. Inſofern haben Mathematik und Phyſik einerlei Gegenſtände, nur mit dem Unterſchiede, daß der Mathematiker von allen Beſchaffenheiten abſtrahirt, und nur die Form der Körper als ausgedehnter Größen im ruhenden Zuſtande in Erwägung ziehet, der Phyſiker aber dieſe Körper vorzüglich inſofern ſie in Beziehung ſind, betrachtet. Beides ſowohl Materie als Form derſelben gehört in das Gebiet der Phyſik. Und da ihr Hauptgegenſtand Bewegung

ἡ αυτα. ἡ γαρ ὑλη, τῳ ταυτης δεκτικη λεγεται ειναι Φυσις, και αἱ γενεσεις και το Φυεσθαι τῳ απο ταυτης ειναι κινησεις, και ἡ αρχη της κινησεως των Φυσει οντων, αὐτη εξιν ενυπαρχουσα πως ἡ δυναμει ἡ εντελεχειᾳ. Phyſicor. II. c. 1.

6) Ariſtot. Phyſicor. II. c. 1. τα μεν γαρ Φυσει οντα ταυτα Φαινεται εχοντα εν ἑαυτοις αρχην κινησεως, τα μεν κατα τοπον, ταδε κατα αυξησιν και Φθισιν, τα δε κατα αλλοιωσιν.

7) Ariſtotel. Phyſicor. II. c. 1. κατα Φυσιν δε ταυτα τε (ὁσα την τοιαυτην εχει αρχην) και ὁσα τουτοις ὑπαρχει καθ' αὐτα. cap. 8.

gung (κινησις) und deren letzter Grund ist, und es überhaupt vier Arten von Gründen oder Ursachen giebt, nehmlich Materie, Form, wirkende Ursache und Endzweck, so macht die Untersuchung der Naturobjecte nach diesen verschiedenen Rücksichten das Object der Naturwissenschaft aus [8]).

Diese Erörterung des Begrifs einer Naturwissenschaft und ihres Objects ist ein groſses Verdienst des Aristoteles, ungeachtet sie in verschiedenen Rücksichten noch manches zu wünschen übrig läßt, was aber von ihm nicht gefodert werden kann, weil es eine gründliche Untersuchung der Erkenntniß und ihrer Grenzen voraussetzt. Man wird daher ihm gerne verzeihen, daß er die nothwendigen Principien der Natur nicht in dem Verstande, sondern in der Natur selbst suchet, daß er das formale und materiale in der Erörterung nicht unterscheidet; man wird ihm die Frage erlassen, ob ein solches Princip, aus welchem alle Erscheinungen der Natur vollständig abgeleitet werden können, ein möglicher Gegenstand der Erkenntniß sey. Aber mit mehr Recht kann man tadeln, daß er in dem Begriff der Naturwissenschaft das Object, welches er wirklich dafür ansiehet, nicht deutlicher bestimmt hat. Denn aus der ganzen Abhandlung erhellet, daß dieses die Bewegung in dem weitläufigen Sinne ist, welchen das Wort κινησις hat. Seine Absicht gehet dahin, die immanenten Principien der Bewegung zu untersuchen; aber weil er ohne kritische Principien verfährt, und daher den Unterschied zwischen dem Immanenten und Transcendenten nicht gewahr nimmt, so gehet zuletzt, ohne es selbst zu bemerken, das Resultat hervor, daß es keine Natur, das ist kein immanenes

8) Aristot. Physicor. II. c. 2. §. 7. επει δε αιτια τριω τεσσαρες, περι πασων τε Φυσικε ειδεναι, και εις πασας αναγων το δια τι, αποδωσει Φυσικως την ὑλην, το ειδος, το κινησαν, το ε ἑνεκα.

nentes Princip der Bewegung, sondern nur ein transcendentes, das Urwesen giebt.

Hier ist der Einfluß der Platonischen Philosophie unverkennbar. Denn sonst würde ein Philosoph, der es sich so angelegen seyn ließ, das Hyperphysische, worauf Platos Ansicht führte, wenigstens aus der Naturphilosophie wegzuschaffen, nicht am Ende auf ein alle Natur übersteigendes Princip gekommen seyn, welches sich von dem Platonischen durch wenig mehr als durch andere Ausdrücke, und durch eine etwas veränderte Kette von Prämissen unterscheidet, wenn man davon wegsiehet, daß das Urwesen, obgleich von der Welt verschieden, doch weit enger mit derselben zusammenhängt, als in dem Platonischen System.

Daraus entsteht nun auch ein zweiter Fehler, daß er für seine Untersuchung keine scharfen Grenzen ziehet noch sie genau beobachtet, daß er in der Physik den Beweis für das Daseyn des Urwesens nicht allein, sondern auch die Eigenschaften desselben abhandelt, welches eigentlich Gegenstand der Metaphysik ist [9]). Eine Entschuldigung bleibt noch übrig, daß Aristoteles in der Physik nur die letzte Ursache aller Veränderungen der Welt, oder die Abhängigkeit derselben von dem Urwesen zeigen, in der Metaphysik aber die Eigenschaften dieses Wesens habe entwickeln wollen. Indessen ist doch auch diese Grenze nicht ganz genau beobachtet.

Die Vieldeutigkeit des Worts κινησις und αιτια ist auch für diese Untersuchungen nicht von allem Nachtheil gewesen. Sie war zum wenigsten mit Ursache, daß Aristoteles mehrere Erscheinungen aus einerlei Ursachen zu erklä-

9) Aristoteles Physicor. II. c. 7. διττας δε αἱ αρχαι αἱ κινησαι φυσικως, ων ἡ ἑτερα κ φυσικη. κ γαρ εχει κινησεως αρχην εν ἑαυτῃ. τοιουτο δ' εστιν ει τι κινει μη κινουμενον.

klären ſuchte, welche doch ganz verſchiedenartig ſind, und daß er die Erſcheinungen der organiſchen und unorganiſchen Natur nicht unterſchied. Das letzte war aber auch mit eine Folge davon, daß er nicht mit dem Plato übereinſtimmte, der die Zweckmäßigkeit in der Natur urſprünglich von der Weltbildenden Vernunft ableitete, ſondern dieſe ſelbſt in die Natur hineinlegte, obgleich zuletzt wenn man auf das letzte Princip der Natur ſiehet, die Abweichung nicht ſowohl in dem Reſultate, als in dem Ideengange liegt.

Bei dem allen iſt nicht zu leugnen, daß Ariſtoteles durch dieſen erſten Verſuch einer Naturwiſſenſchaft die Bahn gebrochen, eine Menge von Unterſuchungen auf die Bahn gebracht, woran vorher nicht gedacht worden, (wir dürfen unter andern nur an die wichtigen Unterſuchungen über Raum und Zeit erinnern) und mehrere wichtige Begriffe mehr entwickelt und aufgeklärt hat.

Die Methode, welche er dabei befolgt iſt, beſteht darin, daß er nach einer Widerlegung des eleatiſchen Syſtems, und der Aufzählung der abweichenden Meinungen der Philoſophen über die Principien der Natur, dieſe in ihrer Allgemeinheit aufſtellt, einige Begriffe über Natur, Urſache, Zufall, Zweckmäßigkeit und Nothwendigkeit beſtimmt, darauf nach Erklärung des Begriffs von Veränderung und ihrer Arten, einige Begriffe erörtert, welche mit jenem als Bedingungen zuſammenhängen, als Unendliches, Raum, leerer Raum, Zeit, und dann zur Unterſuchung ſeines Hauptgegenſtandes, der Veränderung vorzüglich der Bewegung und ihrer Principien fortſchreitet.

Wir wollen nun Ariſtoteles Unterſuchungen über die Natur ſo vollſtändig und zuſammenhängend darſtellen, als nur möglich iſt, ohne uns jedoch genau an ſeinen Ideengang zu halten. Wir werden uns dabei der größten Kürze befleißigen.

Daß die Natur ein realer Gegenstand der Erkenntniß ist, kann nicht bewiesen werden, bedarf aber auch keines Beweises, da es eine unwiderlegliche Thatsache ist, die nur durch Etwas weniger Gewisses bewiesen werden könnte [10]). Aber es giebt einige Behauptungen der Philosophen, mit welchen die Wirklichkeit der Natur nicht bestehen kann. Dahin gehört die Behauptung der Eleaten, daß kein Werden, sondern nur ein Seyn möglich, daß das Universum eine unveränderliche Substanz sey. Daher steht die Widerlegung derselben mit Recht an der Spitze der ganzen Abhandlung; nur trift sie nicht den eigentlichen Punct des eleatischen Systems, welchen Aristoteles gar nicht ahndete. Aristoteles betrachtet das ganze eleatische System als ein Mißverständniß, welches durch die Unkunde der mancherlei Bedeutungen der Begriffe, Ding und Einheit und durch die einseitige Auffassung der einen unter mehreren entstanden sey, und daß daher der Grundsatz, aus Nichts entsteht nichts, nicht auf jenes Resultat führe, wenn man nur zwischen dem negativen und privativen Dinge unterscheide. Denn es sey gar wohl möglich, daß aus Etwas etwas Anderes hervorgehe, in Rücksicht dessen jenes ein μη ον nicht an sich, sondern nur zufällig sey [11]).

Aus

10) Aristoteles Physicor. II. c. 1. ὡς δ' εχιν ἡ Φυσις πειρασθαι δεικνυναι, γελοιον. Φανερον γαρ, ὁτι τοιαυτα των οντων εχι πολλα, το δε δεικνυναι τα Φανερα δια των ἀΦανων, ε δυναμενε κρινειν εχιν το δι' ἀυτο, κμὴ μη δι' ἀυτό γνωριμον.

11) Aristoteles Physicor. I. c. 1, 2. 3. 8. ἡμεις δ' αυτοι Φαμεν, γιγνεσθαι μεν εδεν ἁπλως εκ μη οντος, ἡμως μεντοι γιγνεσθαι εκ μη οντος, ειον κατα συμβεβηκος.

Aus der Uneinigkeit der Philoſophen in Anſehung der Principien ſchloß Ariſtoteles, daß es mehrere geben müſſe, die einander entgegen geſetzt ſind. Denn giebt es mehrere Principien, ſo können ſie weder von einander noch von etwas andern abgeleitet ſeyn [12]). Sie können aber auch nicht der Zahl nach unendlich ſeyn, denn ſonſt wäre es unmöglich, das was durch ſie begründet wird, zu erkennen. Denn das Unendliche iſt kein möglicher Gegenſtand der Erkenntniß [13]).

Es entſteht etwas, aber nicht alles aus jedem, ſondern nach beſtimmten Geſetzen. Das Weiße entſteht aus dem Nichtweißen, das Geordnete aus dem Ungeordneten, und das Ungeordnete aus dem Geordneten. Alles entſteht aus dem Entgegengeſetzten. Eben ſo iſt es, wenn etwas aufhört zu ſeyn; es gehet dann in das Entgegengeſetzte über. Bei jeder Veränderung müſſen alſo zwei entgegengeſetzte Dinge ſeyn [14]).

Da aber dieſe beiden Entgegengeſetzten nicht bleibend ſind, denn eins tritt an die Stelle des andern, und ſich nicht ſelbſt hervorbringen können, ſo muß noch ein drittes ſeyn, das beharret, ein Subſtrat (ὑποκειμενον), an welchem die entgegengeſetzten Zuſtände wechſeln,

12) Ariſtoteles Phyſicor. I. c. 4. 5. δει γαρ τας αρχας μητε εξ αλληλων ειναι, μητε εξ αλλων, και εκ τουτων παντα.

13) Ariſtotel. Phyſicor. I. c. 6. μια μεν γαρ αχ ὁιον τε, ὁτι αχ ἑν τα ἑναντια, απειρος δε ων, ὁτι αν επιστητον το ον ειη.

14) Ariſtoteles Phyſicor. I. c. 5. ἁπαν αν γιγνοιτο το γιγνομενον και ΦΘειροιτο το ΦΘειρομενον η εξ ἑναντιων η εις ἑναντια και τα τουτων μεταξυ· τα δε μεταξυ εκ των ἑναντιων ἑστιν.

dieses ist zuletzt die Materie. Wegen der Vergänglichkeit ist nun weder das eine noch das andere Entgegengesetzte zu einem Princip tauglich, da jedes Princip etwas Beharrendes seyn muß [15]). Dem ungeachtet gehören die entgegengesetzten Dinge unter bestimmte Gattungsbegriffe, Form und Beraubung, und diese, als allgemeine Begriffe, sind etwas Bleibendes, und sind zu Principien tauglich. Wenn nehmlich etwas entsteht, so ist erstlich etwas das wird, (die Form) und etwas, welches jenes wird, das Subject; der Form aber ist immer etwas entgegengesetzt, welches durch die Form von dem Subjecte ausgeschlossen wird. Wird ein Hause unordentlich unter einander liegender Steine, Hölzer, zu einem regelmäßigen Ganzen, einem Hause verbunden, so erhält sie eine Form, durch welche das Entgegengesetzte, Unregelmäßigkeit ausgeschlossen wird. Kein wirkliches Ding kann anders gedacht werden, als bestehend aus einem Substrat und der Form, durch welche das Substrat bestimmt wird. Von dem Begriff der Form ist der Begriff der Beraubung unzertrennlich; denn ist ein Subject etwas, so ist es das Gegentheil nicht. Also muß auch bei jeder Veränderung ein Subject, die Form und die Beraubung vorhanden seyn [16]).

Es

15) Aristoteles Physicor. I. c. 5. ετι δε εσιν αλλα αλλων προτερα εναντια, και γινεται ετερα εξ αλλων οιον γλυκυ και πικρον και το λευκον και το μελαν. τας δ' αρχας αει δει μενειν. — απορησειε γαρ αν τις, πως ἡ πυκνοτης την μανοτητα ποιειν πεφυκεν, ἡ αὐτη την πυκνοτητα. c. 6.

16) Aristoteles Physicor. I. c. 7. Φανερον ὁτι αναγκη ὑποκεισθαι τι το γιγνομενον, και γαρ ποσον και ποιον, και προς ἑτερον, και ποτε, και πα γιγνεται ὑποκειμενε τινος, δια το μονην την εσιαν μηδε-

τος

Es giebt alſo drei Principien: Materie, Form Beraubung. Die beiden letzten ſind einander entgegengeſetzt, eins hebt das andre auf, nicht aber das erſte den beiden andern. Subject und Form ſind poſitive Principien, die Beraubung nur ein negatives. Die Materie iſt zwar auch negativ, aber nur beziehungsweiſe, die Beraubung aber iſt es an ſich; die Materie iſt beinahe Subſtanz, aber die Beraubung gar nicht [17]). Dieſe Principien ſind eigentlich im Grunde nichts weiter als der Grundſatz der Beharrlichkeit, deſſen erſter Entdecker nicht Ariſtoteles, ſondern Plato war. (Man ſehe 2. B. S. 352. ff) Allem Veränderlichen liegt etwas Beharrliches zum Grunde. In der Sinnenwelt iſt das letzte Subſtrat alles Veränderlichen die Materie. Darin ſtimmen beide überein. Aber nach Plato iſt die Form erſt zur Materie hinzugekommen, nach dem Ariſtoteles aber iſt ſie mit derſelben weſentlich verbunden, obgleich ſie durch Abſtraction von derſelben getrennt werden kann. Plato löſet dieſes Grundgeſetz in zwei Grundbegriffe, Subſtanz und Accidenz, Ariſtoteles aber in drei Subſtanz, Form und Beraubung auf. Aber drei Principien daraus zu machen, möchte er ſelbſt nach ſeinen Begriffen nicht rechtfertigen können, da die Beraubung

νος κατ' αλλε λεγεσθαι ὑποκειμενε, τα δ' αλλα παντα κατα της ϰσιας — το γιγνομενον ἁπαν αει συνθετον εϛι, ϰαι εϛι μεντοι το γιγνομενον, εϛι δε τι, ὁ τϰτο γινεται, ϰαι τϰτο διττον, ἡ γαρ το ὑποκειμενον, ἡ το αντικειμενον, λεγεται δε αντικεισθαι μεν το αμεϰτον, ὑποκεισθαι δε τον ανθρωπον.

37) Ariſtoteles Phyſicor. I. c. 9. ἡμεις μεν γαρ ὑλην ϰαι ϛερησιν ἑτερον ειναι Φαμεν, ϰαι τϰτων το μεν ϰϰ ου ειναι κατα συμβεβηϰος την ὑλην, την δε ϛερησιν ϰαθ' ἁυτην, ϰαι την μεν εγγυς ϰαι ϰσιαν πως την ὑλην, την δε ϛερησιν ϰδαμως, c. 7.

etwas Negatives, oder wenn man lieber will, die Verneinung der erstern Form, und daher als etwas Positives gedacht, mit der Form in einen und denselben Begriff zusammenfällt.

Einigen scheint die Natur in dem Substrat oder Materie jedes Naturdinges zu bestehen; weil z. B. das grüne Holz das Vermögen hat, in seiner Art fortgepflanzt zu werden, nicht aber das durch die Kunst besonders geformte, z. B. ein Bette. Allein wenn man bedenkt, daß jedes Ding nur dann erst das ist, was es ist, wenn es seine bestimmte Form hat, so ist eher die Form als die Materie die Natur eines jeden Dinges, und die Materie ist nur der Möglichkeit nach das Ding, was es durch die Form wirklich wird [18].

Es giebt vier Arten von Ursachen, Materie, das Existirende, woraus etwas gemacht ist, z. B. das Erz der Statue; die Form und das Modell, der Begriff von dem Wesentlichen, was etwas ist oder werden soll; die wirkende Ursache und der Endzweck, wozu etwas ist, und zwar sowohl der letzte Zweck, als die Mittelzwecke. Der letzte Zweck ist die Vollkommenheit, das Beste jeder Sache [19].

Von einer und derselben Sache kann es mehr als eine Ursache geben, weil Ursache in mehr als einer Bedeutung genommen wird; auch von einer Begebenheit eine Reihe von Ursachen, welche näher oder entfernter sind. Jederzeit aber muß man so viel als möglich, die letzte Urs

18) Aristoteles Physicor. II. c. 1. και μαλλον φυσις αυτη (ἡ μορφη) της ὑλης. ἑκαστον γαρ τοτε λεγεται, ὁταν ἐντελεχεια ἡ μαλλον, ἡ ὁταν δυναμει.

19) Arist. Phys. II. c. 3.

Ursache aufsuchen, z. B. ein Mensch bauet, weil er ein Baumeister ist; er ist aber ein Baumeister, weil er die Baukunst versteht. Dieses ist der entferntere Grund, welcher auch bei dem nächsten schon vorausgesetzt wird [20]).

Außer einigen wenig bedeutenden Bemerkungen über den Gebrauch des Begriffs Ursache, findet man über diesen wichtigen Begriff nichts. Der Grund davon liegt theils darin, daß das Wort vieldeutig ist, und im Allgemeinen, worauf Aristoteles vorzüglich ausgehet, sich nicht viel sagen läßt. Dann ist auch in dem Begriff Natur schon ein Hauptmerkmal dieses Begriffs enthalten, nehmlich die regelmäßige Folge des einen auf das andere [21]). Aus dem Grunde würde es vielleicht weder unter diesem noch unter jenem Begriff erörtert. Zudem ist der Begriff durch den alltäglichen Gebrauch so bekannt und geläufig, daß er keiner weitern Untersuchung zu bedürfen scheint. Anstatt dessen untersucht Aristoteles ein paar andere verwandte Begriffe, die bisher ohne alle Prüfung nicht allein im gemeinen Leben, sondern selbst auch von Philosophen gebraucht worden waren, nehmlich die Begriffe, Glück und Zufall.

Man sagt, dies oder jenes geschehe durch Zufall und Glück; es scheint also dadurch eine Art von Ursache bezeichnet zu werden. Da aber auf der andern Seite jede Begebenheit ihre Ursache hat, so scheint dadurch aller Zufall aufgehoben zu werden. Der Begriff muß darüber entscheiden. Alles dasjenige, was nothwendig, was immer oder meistentheils nach einer Regel geschiehet, ist vom Zufall ausgeschlossen. Er findet nur bei Begebenheiten

20) Aristot. Physicor. II. c. 3.

21) Aristotel. Physicor. II. c. 8. ταυτα μεν γαρ κατα παντα τα φυσει, η αει ουτω γινεται η ως επι το πολυ.

statt, welche nicht gewöhnlich sind. Alles was durch Vernunft und die Natur geschiehet (also nach einer festen Regel) hat seinen Zweck. Geschiehet aber etwas, das zu einem Zwecke dienet, aber nicht nach einer Regel, nicht durch die bestimmte Ursache, so ist es Zufall (αυτοματον), welcher bei Wesen, die sich ihrer Zwecke bewußt sind. Glück (τυχη) heißt. Die Sphäre des Zufalls ist, die ganze todte und lebende Natur, des Glücks aber nur der Wirkungskreis der Menschen [22]). Die Begebenheiten, welche vom Zufall abhängen, haben allerdings auch ihre Ursachen, nur sind es keine von Menschen zu bestimmenden Ursachen, und ihnen daher verborgen. Der Zufall ist daher etwas Ueberraschendes, Unvermuthendes, auf welches niemand rechnen kann [23]). Zufall und Glück sind daher keine ersten, sondern abgeleiteten Ursachen, und sie setzen schon Natur und Vernunft voraus. Denn beide können zwar eben das wirken, was die Natur und die Vernunft bewirket, aber diese Wirkungsart kommt keinem Dinge wesentlich, und in der Regel, sondern nur als Ausnahme von der Regel, das ist zufällig zu. Es muß daher schon Wesen geben, die eine Natur haben, und

22) Aristotel. Physicor. II. c. 4. 5. ἡ τυχη αιτια κατα συμβεβηκος εν τοις κατα προαιρεσιν των ἑνεκα τε. διο περι το αυτο διανοια και τυχη — το αυτοματον επι πλειον εξιν. το μεν γαρ απο τυχης. απο ταυτοματε, τετο δε ε παν απο τυχης.

23) Aristoteles Physicor. II. c. 5. και εσιν ὡς εδεν απο τυχης δοξειεν αν γιγνεσθαι· παντα γαρ ταυτα ορθως λεγεται ὁτι ευλογως, και το ειναι φαναι τι παραλογον την τυχην, ορθως. ὁ γαρ λογος η των αει οντων η των ὡς επι το πολυ, ἡ δε τυχη εν τοις γιγνομενοις παρα ταυτα· ὡς' επειδη αοριςα τα ἑτως αιτια, και ἡ τυχη αοριςον.

und sich Zwecke vorsetzen, ehe Zufall und Glück gedenkbar sind. Und wenn daher auch der Zufall Ursache der Welt wäre, so müßte doch Natur und Intelligenz als Ursache vor diesem gesetzt werden [24]).

Die Natur wirkt zweckmäßig. Denn da alles, was durch die Natur geschieht, immer oder gewöhnlich nach einer Regel geschiehet, dieses also nicht vom Zufall herrühren kann, so muß es zu einem Zweck geschehen. Wenn bei einem Dinge ein gewisser Zustand die Vollkommenheit desselben ausmacht, so beziehet sich die ganze Reihe des Wirkens auf diese, als den letzten Zweck. So wie also etwas wirket, so bestimmt es die Natur, und wie die Natur es bestimmt, so wirkt es auch, wenn kein Hinderniß vorhanden ist. Es geschiehet aber alles in der Natur zu gewissen Zwecken; also ist sie auch zu gewissen Zwecken eingerichtet [25]). Da nun die Natur theils aus Materie, theils aus Form besteht, diese aber die Vollkommenheit jedes Dinges ausmachet, um deren willen alles übrige ist, so ist diese der Grund,

24) Aristoteles Physicor. II. c. 6. επει δ' εσι το αυτοματον και ἡ τυχη αιτια ὡν αν η νους γενοιτο αιτιος, η Φυσις, ὁταν κατα συμβεβηκος αιτιον τι γενηται τετων αυτιων, κδεν δε κατα συμβεβηκος εσι προτερον των καθ' αὑτο, δηλον ὁτι κδε το κατα συμβεβηκος αιτιον προτερον τε καθ' αὑτε· ὑσερον αρα το αυτοματον και ἡ τυχη και νε και Φυσεως.

25) Aristoteles Physicor. II. c. 8. ετι εν ὁσοις τελος τι εσι, τετε ἑνεκα πραττεται το προτερον και το εφεξης. κκεν ὡς πραττεται, ἁτω πεφυκε, και ὡς πεφυκεν, αν μη τι εμποδιζη, ἁτω πραττεται ἑκαςον. πραττεται δε ἑνεκα τε, και πεφυκεν αρα τετε ἑνεκα.

Grund, daß die Natur nach Zwecken wirket [26]). Es findet daher in der Natur eben daſſelbe Verhältniß ſtatt, als in den Werken der Kunſt. Auch die Natur verfehlt zuweilen ihre Abſicht, wie der Künſtler; Mißgeburten und alles was von der gewöhnlichen Form abweichet, ſind ſolche Verſehen der Natur. Aber das ganze Thierreich, ſelbſt das Pflanzenreich beweiſet augenſcheinlich, daß in der Natur nichts umſonſt, nichts zwecklos iſt, und daß die Natur nach Zwecken wirket [27]). Es iſt ungereimt, wenn man aus der Urſache die Natur für keine Kraft halten will, welche nach Zwecken wirket, weil man in ihr keine Vernunft wahrnimmt, welche ſich Zwecke vorſtellet, und die Mittel dazu mit Ueberlegung wählet. Denn auch die Kunſt räſonnirt nicht. Die Natur gleichet einem Arzte, der ſich ſelbſt curiret. Wäre die Schiffsbaukunſt in dem Holze, ſie würde auf dieſelbe Weiſe, wie die Natur wirken [28]).

Nothwendigkeit kommt der Natur nicht allein in Beziehung auf mechaniſche Wirkungen, ſondern auch in Beziehung auf das Zweckverhältniß zu. Ein Haus beſtehet aus mancherlei Stoffen, von denen die ſchweriſten unten, die leichteſten oben befindlich ſind; es kann nicht ohne dieſe ſeyn, aber es iſt doch nicht dieſer wegen. Soll ein Haus

26) Ariſtoteles Phyſicor. II. c. 8. και επει ἡ φυσις διττη, ἡ μεν ὡς ὑλη, ἡ δ' ὡς μορφη, τελος δε αὐτη, τα τελος δε ἑνεκα τα αλλα, αὐτη αν ειη ἡ αιτια ἡ ὡ ἑνεκα.

27) Ariſtoteles Phyſic. II. c. 8.

28) Ariſtoteles Phyſicor. II. c. 8. ατοπον δε και το μη οιεσθαι ἑνεκα του γινεσθαι, εαν μη ιδωσι το κινουν βουλευσαμενον, και τοι και ἡ τεχνη ὁ βουλευται.

Haus von dieſer Beſchaffenheit ſeyn, ſo ſind Materialien von dieſer Beſchaffenheit nothwendig. Dieſes iſt die bedingte Nothwendigkeit, welche in dem Verhältniß der Materie zur Form, als dem Zwecke der Natur beſteht, und Aehnlichkeit mit einem hypothetiſchen Vernunftſchluſſe hat. Die Materie beſtimmt aber nicht den Zweck; denn wenn auch jene vorhanden, ſo iſt darum noch nicht der Zweck vorhanden. Eher kann man ſagen, daß die Form die Materie beſtimme, und Urſache derſelben iſt [29]).

Die Natur iſt das Princip der Veränderung und Bewegung. Die Unterſuchung der letzten iſt alſo ein wichtiger Gegenſtand der Naturwiſſenſchaft, oder vielmehr dieſe iſt gar nicht möglich, wenn man keine Erkenntniß von jener hat [30]).

Das Wort κινησις wurde ſchon von dem Plato in einer weitern und engern Bedeutung, für die Veränderung überhaupt und für Bewegung im Raume gebraucht. Ariſtoteles gebraucht es in der weitern Bedeutung. Er konnte auch mit allem Recht alle Veränderungen mit einem Worte Bewegung bezeichnen, da er eigentlich die Wiſſenſchaft der Naturweſen abhandelt, welche

29) Ariſtoteles Phyſicor. II. c. 9. εξ ὑποθεσεως εν το αναγκαιον αλλ' ουχ ὡς τελος· εν γαρ τῃ ὑλῃ το αναγκαιον, το δ' ἑνεκα εν τῳ λογῳ. — ὡστε ει εσται οικια, ταυτα αναγκη γινεσθαι ἡ ὑπαρχειν ἡ ειναι, ἡ ὁλως την ὑλην αυτην· ἑνεκα τε — ἑ μεντοι δια ταυτα ἐστι το τελος. — Φανερον δη ὁτι το αναγκαιον εν τοις Φυσικοις το ὡς ὑλη λεγομενον και αἱ κινησεις αἱ ταυτης, και αμφω μεν τῳ Φυσικῳ λεκτεαι αἱ αιτιαι· μαλλον δε ἡ τινος ἑνεκα. αἰτιον γαρ τουτο της ὑλης, αλλ' ουχ αὑτῃ τε τελος.

30) Ariſt. Phyſ. III. c. 1.

che im Raume sind, an denen jede Veränderung auch im Raume geschieht. Daher behauptet er, daß die Bewegung im Raume jeder andern Bewegung zum Grunde liege. Nur bleibt er diesen Grenzen des Worts nicht getreu, indem er auch nicht sinnlichen Wesen z. B. der Seele und Gott zwar keine Bewegung, aber doch Bewegkraft beilegt. Indessen läßt sich das einigermaßen entschuldigen, weil das Wort κινειν auch überhaupt thätig seyn bedeutet.

Indessen würde er den Begriff faßlicher und bestimmter entwickelt haben, wenn er in der Erörterung desselben nicht von dem Begriff Bewegung, sondern Veränderung ausgegangen wäre, und ihn als das Correlatum von Substanz betrachtet hätte. Allein der Gesichtspunct Bewegung als etwas an einem Ding an sich vorgehendes zu erklären, und die Allgemeinheit des Begriffs erschwerten die Untersuchung, die schon an sich nicht leicht ist, noch mehr. Es darf daher auch nicht befremden, daß er zuweilen die Erzeugung und das Vergehen (γενεσις, ἡ φθορα), als eine Art von Bewegung betrachtet, welche er aber in der Folge davon unterscheidet.

Veränderung findet nur bei wirklichen Gegenständen statt. Alles was ist, ist entweder möglich oder auch wirklich, und das wirkliche ist als Substanz von bestimmter Quantität und Qualität und so weiter nach den übrigen Categorien gedenkbar. Alles was sich verändert, verändert sich entweder in Ansehung des Subjects oder in Ansehung seiner Quantität und Qualität oder in Ansehung des Orts. Mehr Arten der Veränderung giebt es nicht [31]). Die Veränderung ist nun überhaupt, da sich bei jedem Dinge Möglichkeit und Wirk-

31) Aristoteles Physicor. III. c. 1. μεταβαλλει γαρ ἀει το μεταβαλλον ἡ κατ' οὐσιαν, ἡ κατα ποσον, ἡ κατα ποιον, ἡ κατα τοπον — ὡστε οὐκ ἐστι κινησις κατα μεταβολη οὐδενος ἐξω παρα τα εἰρημενα.

Wirklichkeit unterſcheiden läßt, die Wirklichkeit des Möglichen, inſofern es iſt. Das heißt jedes Ding läßt ſich als möglich und als wirklich denken, und wirklich iſt es dann, wenn es von der Möglichkeit zur Wirklichkeit übergegangen iſt. Der Uebergang nun von der Möglichkeit zur Wirklichkeit iſt Veränderung (κινησις) [32]). Beſtimmter würde man ſich ausdrücken, wenn man ſagte: Veränderung, Bewegung iſt die Wirklichmachung des Möglichen, inſofern es möglich iſt. Denn er bedient ſich der Ausdrücke ενεργεια und εντελεχεια, welche beide ſowohl Wirklichkeit, als Thätigkeit, wodurch etwas wirklich wird, bedeuten. Ungeachtet ſeine angeführten Beiſpiele, ſich ſowohl nach der erſten als nach der zweiten Bedeutung erklären laſſen, ſo entſcheidet er ſich doch endlich für die zweite. Denn, ſagt er, jedes Ding kann bald in Thätigkeit, bald in Unthätigkeit ſeyn. An einem zu bauenden Werke kann entweder gearbeitet werden oder nicht. Wird daran gearbeitet, ſo iſt die Wirklichmachung des möglichen Bauwerks, das Bauen, und dieſes iſt die Bewegung, nicht das Haus, denn iſt es vollendet, ſo findet keine Thätigkeit mehr daran ſtatt [33]).

Die

32) Ariſtoteles Phyſicor. IX. c. 1. διηρημενα δε καθ' ἑκαστον γενος τα μεν εντελεχειᾳ, τα δε δυναμει, ἡ τα δυναμει οντος εντελεχεια, ἡ τοιουτον, κινησις εστι.

33) Ariſtoteles Phyſicor. III. c. 3. ενδεχεται γαρ ἑκαστον ὁτε μεν ενεργειν ὁτε δε μη. οἱον το οικοδομητον ἡ οικοδομητον, και ἡ τα οικοδομητα ενεργεια, ἡ οικοδομητον, οικοδομησις εστιν. η γαρ τουτο εστιν ἡ οικοδομησις, ἡ ενεργεια τα οικοδομητα ἡ ὑ οικια· αλλ' ὁταν οικια ᾖ, ουκετ' οικοδομητον εσται.

Die Veränderung iſt nun zwar eine Thätigkeit, aber eine unvollkommene; denn ſie iſt die Thätigkeit deſſen, was wirken kann, aber noch nicht wirket. Daher iſt die Veränderung etwas Unbeſtimmtes und ſchwer zu erklärendes. Denn ſie kann im eigentlichen Sinne weder zur Möglichkeit, noch zur Wirklichkeit gezählet werden, und ſie iſt mehr als das Mögliche, und weniger als das Wirkliche [34]).

Was in Bewegung iſt, dem kommt, wenn es ſich nicht bewegt, Ruhe (ηρεμια) zu. Indem es nun in dieſem Zuſtande wirket, um die Ruhe aufzuheben, wirkt es auf ſich durch Berührung, und leidet zugleich. Es iſt alſo die Bewegung Veränderung ſowohl in dem Bewegenden als in dem Bewegten, (beide ſtehen in Wechſelwirkung), ſie iſt aber von verſchiedener Art, in jenem ein Wirken, in dieſem ein Leiden [35]). Das Bewegende giebt dem Bewegten immer eine beſtimmte Form, welche die Urquelle und die Urſache der Bewegung iſt, z. B. ein Menſch erzeugt den andern, d. i. er macht, daß aus einem möglichen Menſchen ein wirklicher Menſch wird. Das Wirkende verähnlicht ſich das Leidende, und das Leidende gehet gleichſam in das Wirkende über [36]).

Bei

34) Ariſtoteles Phyſicor. III. c. 3. ἠτε κινησις ενεργεια μεν τις ειναι δοκει, ατελης δε· αιτιον δ' ὁτι ατελες το δυνατον, ὁ εξιν ενεργεια κινησις, και δια τατο δη χαλεπον αυτην λαβειν τι εξιν.

35) Ariſtoteles Phyſicor. III. c. 2. ὡ γαρ ἡ κινησις ὑπαρχει, τατω ἡ ακινησια, ηρεμια. το γαρ προς τατω ενεργειν ἡ τοιατον, αυτο το κινειν εξι, τατο δε ποιει φιξει· ὡςε ἁμα και πασχει.

36) Ariſtoteles Phyſicor. III. c. 2. ειδος δε αει οισεται τι το κινεν ητοι τοδε η τοιονδε η τοσονδε, ὁ εσαι αρχη και αιτιον της κινησεως, ὁταν κινῃ

ὁιον

Bei der Veränderung beharrt das Subject, an dem die Veränderung vorgeht, z. B. der Menſch wird geſund, wird krank. Daher iſt das Entſtehen und Vergehen eines Dinges keine Veränderung [37]). Es giebt alſo nur

οἱον ὁ εντελεχειᾳ ανθρωπος ποιει εκ του δυναμει οντος ανθρωπου ανθρωπον. de generat. et corrupt. I. c. 7. και ὁλως το ποιητικον ὁμοιουν ἑαυτῳ το πασχον. το τε γαρ ποιουν και το πασχον ἐναντια εϛι, και ἡ γενεσις εις τ'ουναντιον· ὡς' αναγκη το πασχον εις το ποιουν μεταβαλλειν.

37) Ariſtotel. de generatione et corrupt. I. c. 4. αλλοιωσις μεν ουν εϛιν, ὁταν ὑπομενοντος του ὑποκειμενου, αἰσθητου οντος, μεταβαλλη εν τοις ἀυτου παθεσιν, ἡ εναντιοις ουσιν, ἡ μεταξυ. ὁταν δ' ὁλον μεταβαλλη, μη ὑπομενοντος αἰσθητου τινος ὡς ὑποκειμενου του αυτου, γενεσις ηδη το τοιουτον, του δε φθορα. — Einen andern Grund führt er Phyſicor. V. c. 1. an. αδυνατον γαρ το μη ον κινεισθαι, ει δε τουτο και την γενεσιν κινησιν ειναι. Allein da unter dem μη ον nicht ein Unding (ἁπλως μη ον) verſtanden wird, denn in dieſem Sinne iſt nach Ariſtoteles kein Entſtehen möglich, ſondern nur etwas, das etwas noch nicht wirklich iſt, es aber werden kann, alſo ein mögliches Ding, de generatione et corrupt. I. c. 3. ſo iſt nicht abzuſehen, warum nicht auch das Entſtehen und Vergehen nach der oben angeführten Erklärung eine Veränderung κινησις ſeyn ſollte. Indeſſen bleibt Ariſtoteles ſich darin nicht gleich, und zählet zuweilen, z. B. Phyſicor. III. c. 1. und 2. (Siehe Note 36) de anima I. c. 3. auch γενησις und φθορα, unter dem Gattungsbegriff κινησις auf. Es iſt die Folge von dem zuweilen nicht genug beſtimmten Begriff, welcher ſowohl das Verhältniß der Accidenz

nur drei Arten von Veränderung, nehmlich Veränderung eines Subjects in Ansehung der Quantität, Wachsthum und Abnehmen (αυξησις, φθισις) in Ansehung der Qualität oder der Accidenzen Veränderung im engern Sinne (αλλοιωσις) und in Ansehung des Orts Bewegung (φορα) [38]).

Jede Veränderung ist etwas Stetiges; ohne Raum und Zeit ist keine Veränderung möglich [39]). Daher muß vor allen Dingen von Raum und Zeit, dem Unendlichen und den damit zusammenhängenden Begriffen gehandelt werden. Diese Untersuchungen gehören zu den verdienstvollesten des Aristoteles, weil sie nicht allein die Kritik alles vorhergehenden Forschens über diese Gegenstände enthalten, sondern auch durch scharfsinnige Analyse der Begriffe die Speculation so weit führen, als sie ohne kritische Erwägung des Erkenntnißvermögens reichen konnte. Man findet selbst mehrere Aeußerungen, welche der Entdeckung des wahren Ursprungs dieser Begriffe nahe waren.

Die Untersuchung über den Raum betrifft folgende Fragen: ob es wirklich einen Raum giebt, und wie er ist [40]).

Die

zu: Substanz, als das der Wirkung zur Ursache in sich begreift, und daß Aristoteles bald auf dieses, bald auf jenes mehr achtet.

38) Aristotel. de generat. et corrupt. I. c. 4. ὁταν μεν ουν κατα το ποσον η ἡ μεταβολη της εναντιωσεως, αυξησις και φθισις, ὁταν δε κατα τοπον φορα, ὁταν δε κατα παθος και το ποιον αλλοιωσις.

39) Aristoteles Physicor. III. c. 1. de anima I. c. 3.

40) Arist. Phys. IV. c. 1.

Die erste Frage hat keine Schwierigkeit. Denn es ist eine allgemeine Vorstellungsart, daß alles, was ist, irgendwo ist. Nur allein das Unding ist an keinem Raum, es ist nirgends. Ferner erhellet die Wirklichkeit desselben aus Veränderungen der physischen Welt. Denn wo jetzt Wasser ist, z. B. in einem Gefäß, da tritt an die Stelle des ausgegossenen Wassers Luft. Was nun verschiedene Körper in sich faßt, das muß etwas von dem Enthaltenen verschiedenes seyn. Die Bewegung der Körper z. B. des Feuers und der Erde beweisen nicht allein die Wirklichkeit des Raums und Orts, sondern auch daß er von wirksamen Einfluß in der Natur ist. Denn jeder Körper strebt nach dem ihm natürlichen und angemessenen Ort, z. B. nach Oben oder nach Unten. Diese Raumverhältnisse sind nicht etwa bloß relativ in Beziehung auf uns, (denn da ändert sich z. B. die rechte und linke Gegend nach unserer Stellung ab) sondern sie sind in der Natur gegründet, und unveränderlich. Das Leichte und das Feuer bewegt sich nach Oben, das Schwere und die Erde nach Unten. Diese Gegenden sind nicht nur durch ihre Lage, sondern auch durch ihren Einfluß verschieden. Auch selbst bei mathematischen Figuren, ob sie gleich in keinem Raume sind, wird doch in ihrer Lage gegen uns die rechte und linke Seite unterschieden. Der Raum ist also etwas Wirkliches von den Körpern verschiedenes, und jeder sinnlich wahrnehmbare Körper ist im Raume [41]).

Die Schwierigkeiten, eine Erklärung von dem Raume zu geben, empfand aber Aristoteles sehr. Er sucht zuerst den Gattungsbegriff zu bestimmen, worunter der Raum gehört. Aber da stößt man auf große Schwierigkeiten. 1) Der Raum ist kein Körper, ob er gleich drei Dimensionen wie dieser hat, denn sonst wären zwei Körper in einem Raume. 2) Ist der

41) Arist. Phys. IV. c. 1.

Körper im Raume, so muß es auch aus demselben Grunde einen Raum für Flächen und überhaupt für die Grenzen der Körper geben. Nun läßt sich aber kein Unterschied zwischen einem Punct und dem Raum des Punctes denken. Läßt sich aber von diesem kein Raum denken, so läßt er sich auch nicht von Flächen und so weiter denken [42]). 3) Was soll der Raum seyn? Er ist nach seiner Natur weder ein Element, noch aus Elementen, weder aus sinnlichen noch nichtsinnlichen zusammengesetzt. Denn er ist kein Körper, ob er gleich eine Größe hat. Nun sind aber die Elemente der sinnlich wahrnehmbaren Körper selbst Körper, und aus nichtsinnlichen Elementen entsteht keine Größe [43]). 4) Der Raum läßt sich nicht als Ursache von etwas Wirklichen denken; er ist weder Stoff noch Form, noch wirkende Ursache noch Endzweck. 5) Er kann nicht die Materie noch die Form seyn. Denn diese lassen sich nicht von den Objecten absondern, wie der Raum, der etwas von den Objecten verschiedenes seyn muß, da er bald diesen, bald jenen Körper einnimmt. Insofern aber der Raum Körper einschließt und begrenzt, ist er von der Materie verschieden. Es folgte auch daraus, daß der Raum im Raume wäre, und daß der Raum verginge, wenn z. B. aus Wasser Luft wird. Der Raum bleibt aber, wenn auch alles, was im

42) Aristoteles Physicor. IV. c. 1. διαστηματα μεν ουν εχει τρια, μηκος και πλατος και βαθος, εις ὁριζεται παν σωμα, αδυνατον δε σωματον τοπον ειναι, εν αυτω γαρ αν ειη δυο σωματα.

43) Aristoteles Physicor. IV. c. 2. μεγεθος μεν γαρ εχει, σωμα δ' ουδεν. εστι δε τα μεν των αισθητων σωματων στοιχεια σωματα· εκ δε των νοητων στοιχειων ουδεν γινεται μεγεθος.

im Raume iſt, zu ſeyn aufhörte [44]). 5) Wenn endlich alles, was iſt, im Raum iſt, ſo wird auch nach Zenos Einwurfe, ein Raum für den Raum, und ſo ins Unendliche fort, ſeyn müſſen [45]).

Dieſe Schwierigkeiten in Anſehung der Natur des Raums machen zugleich ſeine Realität zweifelhaft. Soll daher eine Erklärung befriedigen, ſo muß ſie ſowohl den Eigenſchaften des Raums angemeſſen ſeyn, als auch jene Schwierigkeiten auf eine ſo vollkommene Weiſe löſen, daß zugleich die Quelle derſelben entdeckt wird [46]).

Die Eigenſchaften des Raums, die von ſeiner Natur unzertrennlich ſind, ſind folgende: 1) der Raum iſt das Erſte, was einen Körper, der einen Raum einnimmt, umſchließt; 2) er iſt von dem Objecte, das ihn einnimmt, verſchieden; 3) der nächſte Raum iſt weder gröſſer noch kleiner als das Object; 4) iſt von den Objecten trennbar; 5) Jeder Raum hat die Abmeſſung nach Oben und Unten; 6) Jeder Körper ſtrebt nach dem ihm eigenthümlichen Ort und beharrt in demſelben [47]).

44) Ariſtoteles Phyſicor. IV. c. 1. 2. το μεν γαρ ειδος και ἡ ὑλη ου χωριζεται του πραγματος. τον δε τοπον ενδεχεται. — ου γαρ απολλυται ὁ τοπος, των εν αυτῳ Φθειρομενων.

45) Ariſt. Phyſ. IV. c. 1.

46) Ariſt. Phyſ. IV. c. 4.

47) Ariſtoteles Phyſicor. IV. c. 4. αξιουμεν δη τον τοπον ειναι πρωτον μεν περιεχον εκεινο, ὁυ τοπος εξι, και μηδεν του πραγματος ειναι, ετι τον πρωτον τοπον μητε ελαττω μητε μειζω, ετι μητε απολειπεσθαι ἑκαζου, και χωριζον, προς δε τουτοις παν-

So treffend bezeichnete Ariſtoteles den Weg, den man in dieſer Unterſuchung zu nehmen hatte; aber ihm gelang es doch nicht auf demſelben zum Ziele zu gelangen, weil er den Begriff nicht vollſtändig entwickelte, nur einige Merkmale angegeben, weſentliche und zufällige unter einander gemiſcht, und endlich auch die vorgezeichnete Methode ſo gut als nicht befolgt hat. Auch mußte er ſchon deswegen abirren, weil er nach ſeiner Anſicht den Raum als Etwas Aeußeres ſich denken mußte.

Nachdem er den Unterſchied zwiſchen dem relativen und abſoluten Raume [48]) aufgeſtellt hat, gehet er von der Bemerkung aus, daß, wenn es keine örtliche Bewegung gäbe, man gar nicht nach einem Raume fragen würde, und daß man daher hauptſächlich den Himmel in Raume vorſtelle, weil er beſtändig in Bewegung iſt [49]). Man ſagt, ein Körper iſt in dem Himmel als in dem Raume, weil er in der Luft, und die Luft in dem Himmel, dem Univerſum iſt. Der Körper iſt aber nicht in der ganzen Luft, (ſonſt würde der Raum und der Körper, der den Raum einnimmt, einander nicht gleich ſeyn), ſondern nur die Grenze, das was den Körper umſchließt. Von der Art iſt nun der nächſte Ort

παντα τοπον εχειν το ανω και κατω. και Φερεσθαι Φυσει και μενειν εν τοις οικειοις τοποις ἑκαστον των σωματων, τουτο δε ποιειν η ανω η κατω.

48) Ariſtoteles Phyſicor. IV. c. 2. τοπος ὁ μεν κοινος, εν ᾧ ἁπαντα τα σωματα εστιν, ὁδ' ἰδιος εν ᾧ πρωτῳ.

49) Ariſtoteles Phyſicor. IV. c. 4. ουκ αν εζητειτο ὁ τοπος, ει μη κινησις τις ην ἡ κατα τοπον. δια γαρ τουτο και τον ουρανον μαλιστα οιομεθα εν τοπῳ, ὁτι αει εν κινησει.

Ort jedes Körpers [50]). Dasjenige, was etwas in ſich hält, iſt entweder von dem Enthaltenen nicht abgeſondert ſondern mit ihm zuſammenhängend, oder getrennt; im erſten Falle iſt das Enthaltene in dem Enthaltenden nicht wie in einem Raume, ſondern wie der Theil in dem Ganzen, es bewegt ſich nicht in, ſondern mit demſelben, in dem zweiten Falle iſt es in einem Raumverhältniß, und berühren ſich beide, ſo iſt es in einem eigenthümlichen Orte, der Grenze des umſchließenden, welche weder ein Theil des Enthaltenen, noch größer als der Abſtand aller Puncte des Körpers iſt, und er kann ſich in demſelben bewegen [51]).

Der Raum muß nothwendig eins von den vieren ſeyn, entweder die Form oder die Materie, oder der Abſtand zwiſchen dem Umfange des Körpers, oder die Schranken des Körpers. Nun aber iſt er weder das erſte, noch das zweite nach dem Vorhergehenden, noch auch das dritte, denn ſonſt würde der Raum etwas veränderliches, und in einem Raume unendliche Räume ſeyn. **Alſo kann der Raum nur die Schranken des umgebenden Körpers ſeyn** [52]). So wie ein Gefäß ein beweglicher Ort iſt, ſo iſt der Raum ein unbeweglicher Behälter, daher iſt der Raum die erſte unbewegliche Grenze des umſchließenden, und

50) Ariſtoteles Phyſicor. IV. c. 4. επει δε λεγομεν ειναι ως εν τοπω, τω ουρανω, διοτι εν τω αερι, ουτος δ' εν τω ουρανω, και εν τω αερι δε, ουκ εν παντι, αλλα δια το εσχατον αυτου και περιεχον εν τω αερι Φαμεν ειναι.

51) Ariſt. Phyſ. IV. c. 4.

52) Ariſtoteles Phyſicor. IV. c. 4. σχεδον γαρ τετταρα εξιν, ων αναγκη τον τοπον εν τι εισαι. η γαρ μορφη, η υλη, η διαστημα τι το μεταξυ των εσχατων, η τα εσχατα.

daher iſt die Mitte des Himmels, und der letzte Punct der Kreisbewegung (die Erde) im eigentlichen Sinne das Oben und Unten [53]). Alles iſt im Raume, was außer ſich etwas hat, das es umſchließt. Daher iſt der Himmel, inſofern er das Univerſum bedeutet, außer welchem nichts iſt, in keinem Raume, ſondern in ihm iſt alles, was iſt, und die letzte unbewegliche Grenze des Himmels, welche den beweglichen Himmelskörper berührt, iſt der (abſolute) Raum [54]).

Es iſt auffallend, daß der ſcharfſinnige Denker nicht ahndete, daß die Grenze des Unbeweglichen, welches das Bewegliche des Körpers berührt, etwas Körperliches, und daher ebenfalls im Raume ſeyn müſſe, und daß er daher noch nicht auf die letzte Erklärung des Raums gekommen ſey. Was einigermaßen dieſe Selbſtverſtändigung bei ihm unmöglich machte, war die Einſchränkung des Satzes: alle Körper ſind im Raume, auf den: alles Bewegliche iſt im Raume [55]). Denn nun ſchien

53) Ariſtoteles Phyſicor. IV. c. 4. εστι δ' ωσπερ το αγγειον τοπος μεταφορητος, ουτως ὁ τοπος αγγειον αμετακινητον. ωστε το του περιεχοντος περας ακινητον πρωτον τουτ' εστιν ὁ τοπος. και δια τουτο το μεσον του ουρανου και το εσχατον το προς ἡμας της κυκλω φορας δοκει ειναι το μεν ανω, το δε κατω μαλιστα πασι κυριως.

54) Ariſtotel. Phyſicor. IV. c. 5. παρα δε το παν και ὁλον ουδεν εστιν εξωθεν του παντος και δια τουτο εν τω ουρανω παντα, ὁ γαρ ουρανος το παν ισως. εστι δε ὁ τοπος ουχ ὁ ουρανος, αλλα του ουρανου τι το εσχατον και απτομενον του κινητου σωματος περας ηρεμουν.

55) Ariſtoteles Phyſicor. IV. c. 5. ου γαρ παν το ον εν τοπω, αλλα το κινητον σωμα.

ſchien das Unbewegliche die Grenze für das Bewegliche abgeben zu können, ohne das erſte wieder in einen Raum zu ſetzen. Eigentlich wenn man ſtrenge ſeyn wollte, wäre alſo Gott der Raum. Uebrigens geſteht Ariſtoteles ſelbſt, daß eine Erklärung des Raums, welche allen Merkmalen Genüge thut, ſchwer ſey [56]). Deſto mehr iſt zu verwundern, daß in einem ſo langen Zeitraume faſt keiner von den vielen Commentatoren des Ariſtoteles und übrigen Philoſophen, die jenem griechiſchen Muſter folgten, ſich durch dieſes Geſtändniß aufgefodert fühlte, weiter nachzuforſchen. Anſtatt deſſen ſuchten ſie alle nur die Erklärung ihres Meiſters zu rechtfertigen, und mit dem ganzen Syſtem einſtimmend zu machen, ohne ſich in den Sinn kommen zu laſſen, daß ſie unhaltbar ſey.

Nach dieſer Theorie des Raums kann es keinen leeren Raum geben. Ariſtoteles widerlegt die Gründe der Atomiſten für die Exiſtenz des leeren Raums ſehr weitläuftig, unter welchen der, daß ohne leeren Raum keine Bewegung möglich ſey, der vorzüglichſte iſt. Er ſetzt dazu noch eigene aus ſeinem Syſtem entlehnte Gründe [57]).

Nirgends muß man den Scharfſinn des Ariſtoteles mehr bewundern, als in der Erörterung der Zeit. Kein Philoſoph außer Kant iſt ſo tief eingedrungen als er, und er durfte nur noch einen kleinen Schritt weiter gehen, um ſich des Kantiſchen Geſichtspuncts zu bemächtigen. Doch mit dieſem Schritte wäre er auch über ſein Syſtem hinausgekommen. Und dies iſt Urſache genug, daß er ihn nicht that.

56) Ariſtoteles Phyſicor. IV. c. 1. εχει δε πολλας αποριας τι ποτε εξιν ὁ τοπος. ου γαρ ταυτον φαινεται θεωρουσιν εξ απαντων των υπαρχοντων.

57) Ariſtoteles Phyſicor. II, c. 6-9.

Die Realität der Zeit iſt problematiſch. Denn wie kann das etwas Reales ſeyn, was von der Beſchaffenheit iſt, daß es zum Theil geweſen iſt, und nicht mehr iſt, zum Theil ſeyn wird, und noch nicht iſt? Wie kann das Realität haben, was aus Theilen beſteht, die nicht ſind? Denn der Augenblick (das Izt) iſt keine Zeit, ſondern nur die Grenze, welche das Vergangene und Künftige von einander unterſcheidet [58]. Hiermit kann Ariſtoteles nicht behaupten wollen, daß die Zeit ein Unding ſey, ſondern nur, daß ihr nicht dieſelbe Realität zukomme, als dem Raume, der die Grenze des Körperlichen, Beharrenden iſt. Daher thut ihm auch nicht die Erklärung der Pythagoräer, die Zeit ſey die Sphäre des Univerſums, und des Plato, ſie ſey die Bewegung des Univerſums, Genüge [59]. Denn nach der erſten müßte man mit der Mehrheit der Welten eine Mehrheit der Zeiten annehmen, da es doch nur eine Zeit giebt; nach der zweiten wäre die Zeit bloß eine Eigenſchaft des Bewegenden, da ſich doch die Zeit über alles und über alle Gegenſtände erſtreckt. Jede Bewegung erfolgt ſchneller oder langſamer, dies paßt nicht auf die Zeit [60].

Die

58) Ariſtot. Phyſicor. IV c. 10. το μεν γαρ αυτου γεγονε και ουκ εϛι, το δε μελλει και ουπω εϛιν, εκ δε τουτων και ὁ απειρος και ὁ αει λαμβανομενος χρονος συγκειται. το δ' εκ μη οντων συγκειμενον, αδυνατον αν δοξειε κατεχειν ποτε ουσιας.

59) Ariſtotel. Phyſicor. IV. c. 10. ὁι μεν γαρ την του ὁλου κινησιν ειναι Φασιν, ὁι δε την σΦαιραν αυτην. Plutarch. de phyſic. Philoſ. decret. I. c. 21. 22. Man vergleiche aber 2. B. S. 361.

60) Ariſtoteles Phyſicor. IV. c. 10.

Die Zeit iſt nicht die Bewegung oder Veränderung ſelbſt, aber ſie iſt auch nicht gedenkbar ohne Veränderung. Wenn in unſerm Gemüthe keine Veränderung vorginge, oder wenn ſie nicht von uns wahrgenommen würde, ſo würde für uns keine Zeit ſeyn. Beides iſt unzertrennlich mit einander verknüpft. Sobald nur eine Veränderung in dem Innern unſers Geiſtes vorgeht, ohne daß irgend ein Sinn von Außen afficirt wird, ſo haben wir auch eine Vorſtellung von Zeit, und umgekehrt, ſobald wir uns dieſe vorſtellen, muß eine Veränderung vorgehen. Die Zeit muß alſo etwas von der Bewegung Unzertrennliches ſeyn, eine Eigenſchaft oder Verhältniß derſelben [61]).

Alles was ſich bewegt, gehet von Etwas zu etwas Andern über; es wird eine Größe erzeugt. Da nun jede Größe ſtetig iſt, ſo iſt es auch die Bewegung und die Zeit. Die Quantität der Bewegung beſtimmt auch die Quantität der Zeit. Das Vorher und Nachher iſt urſprünglich in dem Raume, und daher auch in der Bewegung und in der Zeit, aber auf eine andere Art. In dem Raume iſt es der Lage nach verſchieden, man kann von dem erſten zum zweiten, und von dieſem zum erſten übergehen, die Folge iſt unbeſtimmt. In der Bewegung folgt Eins auf das Andere, und darin beſteht eben das Weſen der Bewegung. Wird dieſes beſonders vorgeſtellt, ſo entſpringt die Vorſtellung der Zeit. Die Folge iſt beſtimmt, man muß ſich eins nach dem andern vorſtellen, wodurch das Vorhergehende und Nachfolgende begrenzt wird. Jede Begrenzung iſt ein Augenblick, und

61) Ariſtoteles Phyſic. IV. c. 11. αλλα μην ουδ' ανευ γε μεταβολης. ὁταν γαρ αυτοι μηδεν μεταβαλλωμεν την διανοιαν, η λαθοιμεν μεταβαλλοντες, ου δοκει ἡμιν γεγονεναι ὁ χρονος — επειδη συν ου κινησις, αναγκη της κινησεως τι ειναι αυτον.

wird noch ein Augenblick und noch einer u. ſ. w. hinzugefügt, ſo ſtellen wir uns die Zeit vor [62]).

Die Zeit iſt alſo das Maaß (die Zahlgröße αριθμος) der Bewegung in Anſehung des Vorhergehenden und Nachfolgenden. Das Mehr oder Weniger beſtimmt man durch die Zahl, die gröſsere und kleinere Bewegung durch die Zeit. Unter Zahl wird hier nicht die Zahl in abſtracto, womit man zählt, ſondern das Zählbare und Gezählte (in concreto) verſtanden. Man gehet nehmlich einen Theil der Bewegung nach dem andern durch, und das Zählbare macht hier die Zahl ſelbſt aus [63]). Die Einheit, wodurch die Be-

62) Ariſtoteles Phyſicor. IV. c. 11. επει δε το κινουμενον κινειται εκ τινος εις τι, και παν μεγεθος συνεχες, ακολουθει τω μεγεθει ἡ κινησις. δια γαρ το μεγεθος ειναι συνεχες, και ἡ κινησις εϛι συνεχης. δια δε την κινησιν και ὁ χρονος. ὁσῃ γαρ ἡ κινησις, τοσουτος και ὁ χρονος αει δοκει γεγονεναι. το δε δῃ προτερον και ὑϛερον εν τοπῳ πρωτον εϛιν, ενταυθα μεν δῃ τῃ θεσει, επει δ' εν τῳ μεγεθει εϛι προτερον και ὑϛερον, αναγκη και εν κινησει ειναι — αλλα μην και εν τῳ χρονῳ εϛι το προτερον και ὑϛερον — αλλα μην και τον χρονον γε γνωριζομεν, ὁταν ὁρισωμεν την κινησιν το προτερον και ὑϛερον ὁριζοντες· και τοτε Φαμεν γεγονεναι χρονον, ὁταν του προτερου και ὑϛερου εν τῃ κινησει αισθησιν λαβωμεν. ὁριζομεν δε τῳ αλλο και αλλο ὑπολαβειν αυτο και μεταξυ τι αυτων ἑτερον.

63) Ariſtoteles Phyſicor. IV. c. 11. τουτο γαρ εϛιν ὁ χρονος αριθμος κινησεως κατα το προτερον και ὑϛερον — επει δε αριθμος εϛι διχως, και γαρ το αριθμουμενον και αριθμητον αριθμον λεγομεν και ᾧ αριθμουμεν. ὁ δε χρονος εϛι το αριθμουμενον.

Der

Bewegung gemeſſen wird, iſt der Augenblick (το νυν) ein Moment der Bewegung, durch welches man das Vorherge-

Der Unterſchied zwiſchen αριθμουμενον (womit αριθμητον einerlei iſt) und αριθμος ὠ αριθμουμεν iſt nicht ganz klar ausgedrückt. Schütz (Progr. Kantianae de temporis notione ſententiae brevis expoſitio Ien. 1788.) erklärt ὠ αριθμουμεν res ipſae quae numerantur, und το αριθμουμενον ipſa numerandi forma. Uns dünkt Ariſtoteles einen ähnlichen Unterſchied dadurch auszudrücken, als er Metaphyſ. XIII. an einigen Stellen durch αριθμος μαθηματικος, und ειδητικος angiebt. αριθμος μαθηματικος iſt nehmlich das ſymboliſche Zeichen für jede Größe, die Syntheſis von Einheiten ohne alle Rückſicht auf das zu verbindende (μοναδες, daher auch μοναδικος αριθμος Metaphyſicor. V. c. 6.) Daher ſind auch dieſe Zahlen ſelbſt keine Größen. (Metaphyſicor. XIII. c. 8. 9. ὁ γαρ αριθμος εξ αδιαιρετων συγκειται, τα δε μεγεθη κ.) αριθμος ειδητικος iſt die Vielheit des beſtimmten Einartigen; die Einheiten ſind von beſtimmter Art, mit Rückſicht auf die Ideenlehre. Und ſo iſt auch hier αριθμος ὠ αριθμουμεν, die arithmetiſche Zahl, aber αριθμουμενον die Syntheſis des Einartigen der Bewegung. Auf die Art erklärt ſich Ariſtoteles ſelbſt c. 12. ὁ μεν γαρ χρονος ὁριζει την κινησιν αριθμος ων αυτης, ἡ δε κινησις τον χρονον, και λεγομεν πολυν ἡ ολιγον χρονον, τῃ κινησει μετρουντος, καθαπερ και τῳ αριθμητῳ τον αριθμον, οἱον τῳ ἑνι ἱππῳ τον των ἱππων αριθμον. τῳ μεν γαρ αριθμῳ το των ἱππων πληθος γνωριζομεν, παλιν δε τῳ ἑνι ἱππῳ τον των ἱππων αριθμον αυτον.

gehende und das Nachfolgende in der Reihe der Bewegung unterſcheidet, aber zugleich auch den folgenden an den nächſtvorhergehenden anknüpfet. Dieſes Moment iſt aber das, was der Punct in der Linie, nur mit dem Unterſchiede, daß man bei dem Puncte ſtille ſtehet, bei der Zeit aber ein Moment mit dem andern wechſelt, und keines mit dem andern daſſelbe iſt. Inſofern nun das Jzt die Reihe der Bewegung begrenzt, iſt es keine Zeit, inſofern es zählet, d. i. in eine Zahlreihe verbunden wird, gehört es zur Zeit [64]).

Die Zeit iſt eine ſtetige Größe, das iſt, kein Theil derſelben iſt der kleinſte. Denn die Zeit wird durch die Bewegung beſtimmt; ſo wie nun jede Linie ins Unendliche theilbar iſt, ſo iſt es auch die Bewegung, und die Zeit. Daher iſt, als Größe betrachtet, keine Zeit die kleinſte, wohl aber der Zahl nach [65]).

Die Zeit mißt die Bewegung, und die Bewegung die Zeit, weil eins von dem andern beſtimmt wird [66]). Es wird nehmlich ein Moment der Bewe-

64) Ariſtotel. Phyſicor. IV. c. 11. 13. το δε νυν εϛι συνεχειᾳ χρονου. — συνεχει γαρ τον χρονον τον παρελθοντα και τον εσομενον και ὁλως περας χρονου εϛιν. εϛι γαρ του μεν αρχη, του δε τελευτη. αλλα τουτ' ουχ ωϛπερ επι της ϛιγμης μενουσης Φανερον. διαιρει δε δυναμει· και ἡ μεν τοιουτον, αει ἑτερον το νυν, ἡ δε συνδεσι, αει το αυτο.

65) Ariſtoteles Phyſicor. IV. c. 11. 12. και συνεχης (ὁ χρονος) συνεχους γαρ. — αει γαρ διαιρειται πασα γραμμη, ὡϛε ὁμοιως και ὁ χρονος. ελαχιϛος γαρ κατα μεν αριθμον εϛιν ὁ εἰς ἡ οἱ δυο, κατα μεγεθος δ' ουκ εϛι.

66) Ariſtoteles Phyſicor. IV. c. 13. επει δε το νυν τελευτη και αρχη του χρονου αλλ' ου του αυ-

wegung beſtimmt, nach welchem die ganze Reihe der Bewegung gemeſſen wird, wie bei Beſtimmung der Größe einer Länge. Das bekannteſte Zeitmaaß giebt die gleichförmige Kreisbewegung ab. Daher ſcheint die Zeit ein Kreis zu ſeyn, und alle menſchliche Dinge im Kreiſe herum zu gehen [67]).

Etwas iſt in der Zeit, heißt ſo viel als es wird das Seyn (die Dauer deſſelben) durch die Zeit gemeſſen, es iſt ein Theil der Zeit. Da aber über jede Zeit eine andere Zeit vorſtellbar iſt, ſo wie über jede Zahl eine größere, ſo wird auch alles, was in der Zeit iſt, von der Zeit begrenzt. Alles, was in der Zeit iſt, wird auch in der Zeit verändert [68]).

Eigentlich iſt in der Zeit nur das Bewegliche (κινητον), mittelbarer Weiſe wird aber auch das Ruhen-

του, αλλα του μεν παρηκοντος τελευτη, αρχη δε του μελλοντος εχοι αν ωσπερ ὁ κυκλος εν τω αυτω πως το κυρτον και το κοιλον, ουτω και ὁ χρονος αει εν αρχη και τελευτη, και δια τουτο αει ἑτερος — και ουχ ὑπολειψει δη.

67) Ariſtoteles Phyſicor. IV. c. 12. τω μεν γαρ χρονω την κινησιν, τη δε κινησει τον χρονον μετρουμεν — επει δε ὁ χρονος μετρον κινησεως εστι και του κινεισθαι, μετρει δ' ουτος την κινησιν τω ὁρισαι τινα κινησιν, ἡ καταμετρησει την ὁλην — c. 14.

68) Ariſtoteles Phyſicor. IV. c. 12. δηλον δ' ὁτι και τοις αλλοις τουτ' εστι το εν χρονω ειναι, το μετρεισθαι αυτων το ειναι ὑπο του χρονου. — επει δ' εστιν ως εν αριθμω το εν χρονω, λημθησεται τις πλειων χρονος παντος του εν χρονω οντος, διο αναγκη παντα τα εν χρονω οντα περιεχεσθαι ὑπο του χρονου.

hende (ηρεμουν) durch die Zeit gemessen [69]). Alles Veränderliche und Vergängliche, und was zu einer Zeit ist, zu einer andern aber nicht, ist nothwendig in der Zeit; auch das was nicht ist, was aber gewesen ist, oder seyn wird. Kein Object der Zeit ist hingegen 1) alles was sich im Begriffe widerspricht, das Unding 2) alles was ein ewiges unveränderliches Seyn hat, denn das Seyn desselben kann nicht durch die Zeit gemessen werden [70]).

Da die Zeit das Zählen des Vorher und Nachherseyns ist, Zählen aber bloß eine Eigenschaft der Seele, und im strengsten Sinne, des Verstandes ist, so folgt daraus, daß ohne Seele keine Zeit möglich ist. Das andere was vorhanden seyn muß, wenn Zeit seyn soll, die Bewegung und die Folge derselben, setzt nicht die Seele als Bedingung voraus. Zeit ist aber dann erst, wenn das gezählet wird [71]).

Nach

69) Aristoteles Physicor. IV. c. 12.

70) Aristoteles Physicor. IV. c. 12. ὁσα μεν ουν φθαρτα και γενητα και ὁλως ὁτε μεν ονται, ὁτε δε μη, αναγκη εν χρονω ειναι — τα αει ονται, ἡ αει ονται, ουκ εξιν εν χρονῳ, ου γαρ περιεχεται ὑπο του χρονου, ουδε μετρειται το ειναι αυτων ὑπο του χρονου.

71) Aristotel. Physicor. IV. c. 14. αδυνατον γαρ οντος ειναι του αριθμησοιτος, αδυνατον και αριθμητον τι ειναι. ὡστε δηλον ὁτι ουδε αριθμος. — ει δε μηδεν αλλο πεφυκεν ἡ ψυχη αριθμειν και ψυχης νους, αδυνατον ειναι χρονον ψυχης μη ουσης. αλλ' ἡ τουτο, ὁ ποτε ον εξιν ὁ χρονος, ὁιον ει ενδεχεται κινησιν ανευ ψυχης ειναι, το δε προτερον και ὑστερον εν κινησει εξιν, χρονος δε ταυτα εξιν, ἡ αριθμητα εξιν.

Nach Ariſtoteles iſt alſo das Aufeinanderfolgen (das Vorher und Nachher) nicht etwas, das durch die Zeit möglich iſt, ſondern ſelbſt die Bedingung der Zeit. In dem Aufeinanderfolgen liegt aber ſelbſt die Vorſtellung von Zeit. Er iſt daher nicht in der Analyſe dieſes Begriffs auf das Letzte und Urſprüngliche gekommen. Denn nach ſeiner Anſicht iſt die Zeit zwar eine Vorſtellung (etwas Subjectives) die aber durch etwas Aeußeres, die Bewegung und ihre Folge beſtimmt wird.

Mit den Begriffen Größe und Zeit hängt der Begriff des Unendlichen (απειρον) zuſammen [72]). Unendlich iſt 1) dasjenige, was ſich nicht meſſen läßt, weil es ſeiner Natur nach kein meßbarer Gegenſtand iſt, z. B. die Stimme. 2) Was ſich zwar meſſen läßt, aber ſo, daß man nie an ein Ende kommt. 3) was ſich kaum meſſen läßt. 4) was eine Grenze haben kann, aber nicht wirklich hat [73]).

Nach dem eigenthümlichen Begriffe des Ariſtoteles iſt unendlich dasjenige, über welches hinaus immer noch etwas iſt, oder deutlicher, über deſſen Größe noch immer eine Größe zu denken iſt; wo das nicht ſtatt findet, iſt es ein Ganzes (ὁλον) [74]). Dieſes iſt nun entweder in Anſehung der

72) Ariſtoteles Phyſicor. III. c. 4.

73) Ariſtoteles Phyſicor. III. c. 4. ἑνα μεν ουν τροπον, το αδυνατον διελθειν, τω μη πεφυκεναι διϊεναι, ὡσπερ ἡ φωνη αορατος. αλλως δε το διεξοδον εχον ατελευτητον, η ὁ μεγις, η ὁ πεφυκος εχειν, μη εχει δε διεξοδον η περας.

74) Ariſtotel. Phyſicor. III. c. 6. ου γαρ ου μηδεν εξω, αλλ' ου αει τι εξω τι, τουτο απειρον εστι — ὁ κατα το ποσον λαμβανουσιν, αει τι λαβειν εξω εστιν, ὁ δε μηδεν εξω, τουτ' εστι τελειον και ὁλον,

der Zuſammenſetzung oder der Theilung oder in beider Rückſicht zuſammen genommen [75]).

Ariſtoteles widerlegt nun nach dieſem Begriffe die Meinung einiger Philoſophen, welche das Unendliche als Princip der Natur angeſehen, es daher nicht als Accidenz, ſondern als Subſtanz gebraucht hatten. Der Streit betraf eigentlich die Frage: ob die Welt endlich oder unendlich ſey, und zwar nicht in Anſehung des Anfangs in der Zeit (dieſe Frage kommt an einem andern Orte vor) ſondern in Anſehung des Raums und der Theile des Ganzen. Ariſtoteles behauptet nun die Endlichkeit der Welt als eines Ganzen, zufolge ſeines Begriffs vom Raume, der nur die Grenze eines Körpers iſt, und vermöge des Begriffs eines Ganzen, welches ohne Grenzen nicht denkbar iſt [76]). Doch unterſucht er dieſe Frage nicht in ihrer Allgemeinheit, ſondern ſetzt ihr die ſpeciellere an die Seite: giebt es unendliche Körper. Hier iſt nun der Sieg offenbar auf ſeiner Seite. Denn der Verſtand kann ſich nichts Wirkliches anders als durch etwas begrenzt vorſtellen [77]).

Das Reſultat iſt nun dieſes. In der Wirklichkeit giebt es nichts Unendliches, das Unendliche iſt nur etwas Mögliches, es liegt in der Vorſtellung, daß man ſich immer etwas nach und über dem andern vorſtellen kann. Was man ſich vorſtellt, iſt jederzeit endlich und begrenzt; daß man aber immer über das Vorgeſtellte hinausgehen kann, darin beſteht die Unendlichkeit. Dieſes findet nun ſtatt

75) Ariſtoteles Phyſicor. III. c. 4. ετι απειρον ἁπαν η κατα προσθεσιν κατα διαιρεσιν, η αμφοτερως.

76) Ariſtoteles Phyſicor. I I. c. 4. 5. 6.

77) Ariſtoteles Phyſicor. III. c. 5.

ſtatt bei Gröſſen, bei der Zeit und bei der Fortdauer des Menſchengeſchlechts. Jede (ausgedehnte) Gröſſe läſst ſich ohne Ende immer wieder in Gröſſen theilen, und man kommt auf keine, die die kleinſte wäre. Ueber jede Zeit läſst ſich eine andere denken, und die Menſchengattung dauert fort, ſo daſs immer ein Individuum an die Stelle des andern tritt. Bei der ausgedehnten Gröſſe iſt das vorgeſtellte immer etwas beharrendes; bei der Zeit verſchwindet es, und ein anderes tritt an die Stelle deſſelben [78]).

Das Unendliche in der Theilung und Zuſammenſetzung iſt gewiſſermaſsen ein und daſſelbe. Es iſt nur das umgekehrte Verfahren. So wie man bei der Theilung auf das Unendliche ſtöſst, ſo muſs man eine unendliche Zahl von Zuſammenſetzungen annehmen, ehe man an die beſtimmte Gröſſe kommt [79]). In-

78) Ariſtoteles Phyſicor. III. c. 6. λειπεται ουν δυναμει ειναι το απειρον — ὁλως μεν γαρ ὁυτως εϛι το απειρον, τω αει αλλο και αλλο λαμβανεϛθαι και το λαμβανομενον μεν αει πεπερασμενον ειναι, αλλ' αιειγε ἑτερον και ἑτερον. ετι το ειναι πλεοναχως λεγεται, ὡϛε το απειρον ου δει λαμβανειν ὡς το δε τι, ὁιον ανθρωπον, η οικιαν, αλλ' ὡς ἡμερα λεγεται και αγων, ὁις το ειναι ουχ ὡς ουϛια τις γεγονεν, αλλ' αει εν γενεϛει η Φθορα, ει και πεπερασμενον, αλλ' αει γε ἑτερον και ἑτερον. αλλ' εν μεν τοις μεγεθεϛιν, ὑπομενοντος του ληΦθεντος τουτο ϛυμβαινει, επι δε των ανθρωπων και του χρονου, Φθειρομενων, ὁυτως ὡϛε μη ὑπολειπειν.

79) Ariſtoteles Phyſicor. III. c. 6. το δε κατα προϛθεϛιν το αυτο πως εϛι και το κατα διαιρεϛιν· εν γαρ τω πεπερασμενω κατα προϛθεϛιν γινε-

τχι

dessen ist es doch nicht möglich, eine Größe sich vorzustellen, welche jede gegebene Größe überwieget; denn so wie man sich eine Größe als möglich denkt, so muß sie auch in der Wirklichkeit seyn können, es giebt aber kein wahrnehmbares unendliches Object. Auch würde folgen, daß etwas größer wäre, als das Weltall [80]). Der letzte Grund davon ist, weil die Materie von der Form begrenzt wird, und das Unendliche gleichsam die Materie ist. Daher ist auch das Unendliche an sich unerkennbar und unbestimmt, denn es hat keine Form, und sein Wesen bestehet nur in der Beraubung [81]). Aber bei abstracten Zahlgrößen kann man sich über jede ins Unendliche eine größere vorstellen [82]).

Zu-

ται αντεσραμμενως. ἡ γαρ διαιρουμενον ὁραται εις απειρον, ταυτη προστιθεμενον φανειται προς το ὡρισμενον.

80) Aristoteles Physicor. III. c. 7. ὡσε επει απειρον ουδεν εσι μεγεθος αισθητον, ουκ ενδεχεται παντος ὑπερβολην ειναι ὡρισμενου μεγεθους. ειη γαρ αν τι του ουρανου μειζον.

81) Aristoteles Physicor. III. c. 7. κατα λογον δε συμβαινει και το κατα προσθεσιν ὡς μη ειναι δοκειν απειρον ὁυτως, ὡσε παντος ὑπερβαλλειν μεγεθους, επι την διαιρεσιν δε ειναι· περιεχεται γαρ ὡς ἡ ὑλη εντος και το απειρον, περιεχει δε το ειδος. — Φανερον ὁτι ὡς ὑλη το απειρον αιτιον εσι, και ὁτι το μεν ειναι αυτῳ ζερησις εσι, το δε κατ' αὐτο ὑποκειμενον το συνεχες και αισθητον. c. 6. Φανερον, ὁτι μαλλον εν μοριου λογῳ το απειρον, ἡ εν ὁλου. μοριον γαρ ἡ ὑλη του ὁλου.

82) Aristoteles Physicor. III. c. 7.

Zugleich iſt, was an einem Orte iſt, getrennt, was an einem andern Orte iſt. Zwei Dinge berühren ſich, wenn ihre äußerſten Enden zugleich ſind. Aneinanderhängend (εχομενον) was in einer Reihe ſich berührt. Zuſammenhängend (συνεχες), wenn die Grenze des einen und des andern, die ſich berühren, eins und daſſelbe iſt, oder, was durch die Berührung der Theile zu einem Ganzen wird [83]).

Ein zuſammenhängendes Ganze kann nicht aus untheilbaren Theilen beſtehen. Denn ein Atom z. B. ein Punct hat kein letztes Ende; in einem zuſammenhängenden Ganzen müſſen verſchiedene Theile ſeyn, die ſich einander berühren; ein Punct könnte nur den andern als ein Ganzes berühren, daraus entſtände aber kein zuſammenhängendes Ganze. Jede Größe als ein zuſammenhängendes Ganze beſteht alſo aus Theilen, deren jeder wieder in Größen ſich theilen läßt [84]). Hieraus leitet Ariſtoteles einige Lehrſätze her, vermöge deren er die

83) Ariſtoteles Phyſicor. V. c. 3. ἁμα μεν ουν λεγεται ταυτα ειναι κατα τοπον, ὁσα εν ἑνι τοπῳ εϛι πρωτῳ χωρις δε, ὁσα εν ἑτερῳ. ἁπτεϛθαι δε, ὡν τα ακρα ἁμα. εχομενον δε, ὁ αν εφεξης ον ἁπτηται. — συνεχες, ὁταν το αυτο γενηται και ἑν το ἑκατερου περας ὁις ἁπτονται, και ὡϛπερ σημαινει τ'ουνομα, συνεχηται. τουτο δε ουχ ὁιοντε, δυοιν οντοιν ειναι τοιν εϛχατοιν — Φανερον ὁτι εν τουτοις εϛι το συνεχες, εξ ὡν εν τι πεφυκε γινεϛθαι κατα την συναψιν.

84) Ariſtotel. Phyſicor. VI. c. 1. αδυνατον εξ αδιαιρετων ειναι τι συνεχες, ὁιον γραμμην εκ ϛιγμων — το γαρ συνεχες εχει μεν αλλο, το δ' αλλο μερος, και διαιρειται εις ὁυτως ἑτερα και τοπῳ κεχωριϛμενα, c. 2.

Gründe der Eleaten gegen die Bewegung widerleget, nämlich: das Geschwindere legt in gleicher Zeit einen größern, in einer kleinern Zeit einen gleichen und in einer größern einen größern Raum zurück; Zeit und Flächengröße, welche ein Körper durchläuft, lassen sich auf gleiche Weise ins Unendliche theilen; alles was sich bewegt, muß aus Theilen bestehen, weil es von einem Raum zum andern fortrückt; daß eine endliche Fläche in einer unendlichen Zeit nicht kann durchlaufen werden, sondern daß der Raum, die Bewegung und die Zeit in gleichem Verhältniß stehen; daß in einer endlichen Zeit eine endliche Fläche durchlaufen wird, und so wie die Fläche als Größe sich in Gedanken ins Unendliche theilen läßt, so auch die Zeit ins Unendliche theilbar ist [85]).

Bei allem Scharfsinn, den Aristoteles aufgewendet hat, um Zenos Gründe gegen die Bewegung zu widerlegen — und dieses war natürlich ein Hauptgegenstand der Naturwissenschaft — ist es ihm doch nicht gelungen, sie zu entkräften, außer daß er in dem vierten Beweise ein kleines Versehen des Eleaten entdeckte. Der Hauptsatz, auf welchen sich Zenos Beweise gründen, es ist unmöglich, daß ein Körper in einer endlichen Zeit einen unendlichen Raum durchläuft, stehet noch unerschüttert, wie vorher. Aristoteles glaubte ihn dadurch zu entkräften, daß er bewies, die Zeit sey wie jede ausgedehnte Größe der Wirklichkeit nach endlich, der Möglichkeit nach aber in der Theilung unendlich [86]); und Zeno habe dar-

85) Arist. Phys. VI. c. 2. 4. seq.

86) Aristoteles Physicor. VI. c. 2. διο και ὁ Ζηνωνος λογος ψευδος λαμβανει, το μη ενδεχεσθαι τα απειρα διελθειν η ἁψασθαι των απειρων καθ' εκαστον εν πεπερασμενῳ χρονῳ. διχως γαρ λεγεται και

darin geirrt, daß er auf eine andere Art die Zeit als die Länge für begrenzt genommen habe [87]). Allein wenn man auch das Letzte für eine Verirrung wollte gelten laſſen, ſo hat doch Ariſtoteles für die Widerlegung jenes Satzes nicht das geringſte gewonnen, ſo lange er Raum und Zeit für objectiv hält, und nicht zwiſchen Ding an ſich und Erſcheinung unterſcheidet, und dies hat er nicht gethan. Der Unterſchied zwiſchen der Unendlichkeit in der Wirklichkeit und Möglichkeit, rückt die Schwierigkeiten, welche Zeno zuerſt aufdeckte, etwas weiter aus den Augen, ohne ſie wirklich zu heben. Denn eben darum konnte Zeno die Möglichkeit der Bewegung nicht begreifen, weil, wenn der Raum und das Räumliche für Dinge an ſich genommen werden, jede Bewegung ein endloſes Fortrücken von einem Puncte zum andern ſeyn müßte, woraus folgt, daß ein Körper nie eine Fläche durchlaufen

 kann,

και το μηκος και ὁ χρονος απειρον, και ὁλως παν το συνεχες, η τω κατα διαιρεσιν η τοις εσχατοις. των μεν ουν κατα το ποσον απειρων ουκ ενδεχεται ἁψασθαι εν πεπερασμενω χρονω, των δε κατα διαιρεσιν ενδεχεται. και γαρ αυτος ὁ χρονος ὑτως απειρος ὡςε εν τω απειρω και ουκ εν τω πεπερασμενω συμβαινει διϊεναι το απειρον, και ἁπτεσθαι των απειρων τοις απειροις ου τοις πεπερασμενοις.

87) de lineis inſecabilibus. Ζηνων ουν παραλογιζομενος, αλλως το του χρονου πεπερασμενον λαμβανει, και αλλως το του ςαδιου. τον γαρ ἑωθεν και εις ἑσπεραν χρονον απειρον ὁντα κατα την διαιρεσιν, καθως και το μηκος ἐςι κατα την διαιρεσιν, απειρον, πεπερασμενον λαμβανει κατα τα περατα, και ὁυ λαμβανει ὑτως και το ςαδιον πεπερασμενον κατα τα ακρα δηλαδη, αλλ' ὁλως κατα την διαιρεσιν. Phyſicor. VI, c. 9.

kann, weil jeder Theil, so klein er auch sey, aus unendlichen Theilen besteht, durch welche alle er erst hindurch gehen muß, ehe er an den andern Theil kommt. Weil aber diese Theile unendlich sind, so muß er sich eine endlose Zeit bewegen, ehe er sie durchläuft, er kommt also nie an den letzten. Diese Schwierigkeit bleibt, man mag annehmen, die Zeit sey ins Unendliche theilbar oder nicht.

Es kommt alles auf Aristoteles Vorstellung von der Unendlichkeit und der Theilung ins Unendliche an, ob er sie für objectiv oder subjectiv gehalten habe. Es läßt sich beweisen, daß sie nach seiner Ansicht in den Objecten gegründet ist. Wir wollen dieses zuerst von dem Raume, oder weil der Raum in seinem Systeme nur die Grenze des Ausgedehnten im Raume bedeutet, von dem Räumlichen beweisen.

Der Grund der unendlichen Theilbarkeit des Räumlichen ist in der Materie gegründet, welche an sich ohne Form, das ist, ohne Grenze ist [88]). Diese macht es also möglich, daß man sich immer einen Theil nach dem andern ins Unendliche vorstellen kann. Es ist also schon so gut, als wenn Aristoteles die objective Theilbarkeit ins Unendliche behauptet hätte, weil die Möglichkeit ihrer Vorstellung in der Natur der Materie gegründet ist. Daher betrachtet er als ein wesentliches Merkmal des Räumlichen, wie der Zeit, daß kein Theil untheilbar ist, und eben daher sind es stetige Größen (συνεχες) [89]). Hier ist also die Rede nicht von unserer Vorstellungsweise, sondern von der Natur des Objects.

Wenn

88) Arist. Phys. III. c. 6. 7.

89) Aristoteles Physicor. VI. c. 1. Φανερον δε και, ὁτι παν συνεχες διαιρετον εις αει διαιρετα. c. 2.

Wenn nun dieſes von dem Räumlichen gilt, ſo muß es auch von der Zeit behauptet werden. Denn die Zeit iſt eine Beſtimmung der Bewegung. Was daher der Bewegung zukommt, muß auch der Zeit zukommen. Da nun die Bewegung an dem Räumlichen, was unendlich theilbar iſt, geſchiehet, ſo muß die Bewegung und die Zeit ins Unendliche theilbar ſeyn [90]).

Daher leitet auch Ariſtoteles ganz richtig die Theilung ins Unendliche von dem Beweglichen im Raume ab [91]). Denn die Bewegung des Räumlichen iſt ſo gut als eine Theilung, weil ſie nicht anders kann gedacht werden, als wie ein Fortrücken von einer Stelle zur andern. Und da nun Ariſtoteles das Weſen jeder ſtetigen Größe darin ſetzt, daß jeder Theil derſelben wieder aus Theilen beſtehet (nicht etwa von uns blos ſo vorgeſtellt wird), ſo muß das Bewegliche unendliche Theile durchlaufen, ehe es von einer Stelle zur andern kommen kann; das iſt aber ſo viel als, es kann nie von einer Stelle zur andern übergehen. Und gerade das iſt es, was Zeno wollte. Ariſtoteles mag noch ſo viel Gewicht auf die Unterſcheidung zwiſchen der Unendlichkeit in Anſehung der Grenzen (Grenzenloſigkeit, die er

90) Ariſtoteles Phyſicor. VI. c. 2. Φανερον, ὁτι πας χρονος εϛι συνεχης. ἁμα δε δηλον, και ὁτι μεγεθος ἁπαν εϛι συνεχες, τας αυτας γαρ και τας ισας διαιρεσεις ὁ, τε χρονος και το μεγεθος διαιρειται IV. c. 12. ακολουθει γαρ τῳ μεγεθει ἡ κινησις, τῃ δε κινησει ὁ χρονος, τῳ και ποσα και συνεχει και διαιρετα ειναι. VII. c. 3.

91) Ariſtoteles Phyſicor. VI. c. 4. ηκολουθηκε δε μαλιϛα το διαιρεισθαι παντα και απειρα ειναι απο του μεταβαλλοντος· ευθυς γαρ ενυπαρχει τῳ μεταβαλλοντι το διαιρετον και το απειρον.

nicht annimmt,) und der Theilung legen, so bleibt Zenos Gegengrund dennoch in seiner ganzen Stärke.

Was den Tadel betrifft, daß Zeno die Zeit aus Augenblicken (των νυν) bestehen läßt, so würde er nur dann gerecht seyn, wenn Zeno die Momente, aus welchen er die Zeit bestehen ließ, als untheilbar und nicht wieder aus Zeittheilen bestehend betrachtete, worüber wir nur aus seinen Schriften urtheilen könnten. Allein Aristoteles macht sich dieses Versehens selbst schuldig, wenn er behauptet: daß die Augenblicke untheilbar sind, weil sonst das Ungereimte folgen würde, daß eine vergangene Zeit ein Theil der zukünftigen, und die zukünftige ein Theil der vergangenen sey. Die Augenblicke seyen daher untheilbar, aber keine Theile der Zeit, denn jeder Zeittheil ist theilbar, sondern nur Grenzpuncte des Vergangenen und des Künftigen [92]).

Es ist schwer sich einen bestimmten Begriff von dem, was Aristoteles eigentlich unter diesen Augenblicken gedacht hat, zu bilden. Keine Theile der Zeit, und doch Grenzpuncte? Sind es nur Ruhepuncte für das Vorstellende, wenn es eine Reihe von Bewegungen durchläuft, und sie vorstellt. So scheint es. Wenn er aber behauptet, daß die Grenze nur dem angehöre, dessen Grenze es ist [93]), so muß man annehmen, daß auch der Augenblick etwas in der Zeit sey. Aber dieses läßt sich selbst nicht mit dem Begriff des Aristoteles von der Zeit vereinigen, daß sie ein Ganzes, dessen Theil jedesmal ein Zeittheil und ins Unends

92) Aristoteles Physicor. VI. c. 3. αναγκη δε και το νυν το μη καθ' ετερον αλλα καθ' αυτο και πρωτον λεγομενον αδιαιρετον ειναι, και εν απαντι τοιουτον χρονω ενυπαρχειν.

93) Aristoteles Physicor. IV. c. 11. τα μεν γαρ περατα εκεινου μονον εστιν, ου εστι περατα.

endliche in Zeittheile getheilt werde, eine Folgerung, die ſelbſt dann noch gültig iſt, wenn er unter den Augenblicken bloß imaginäre Abſchnitte ſich gedacht hätte.

Es iſt einleuchtend, daß Ariſtoteles nur durch den Wunſch, Zenos dritten Beweis gegen die Möglichkeit der Bewegung zu widerlegen, zu dieſem Fehlgriff verleitet werden konnte. Zeno ſagte: die Bewegung läßt ſich nicht anders denken, als daß ein Körper von einer Stelle zur andern fortrückt, er kann das aber nicht, wenn er nicht wenigſtens einen Augenblick in der erſten Stelle u. ſ. w. geweſen iſt, und folgerte daraus, daß er daher, indem er ſich fortbewege, zugleich ruhe, welches ſich widerſpricht [94]). Daher nimmt nun Ariſtoteles an, daß die Augenblicke keine Zeittheile ſind. Aber ſeine Vorſtellungsart führt auf eben das Reſultat, und er weiß ſich zuletzt auf keine andere Art zu helfen, als durch die ſonderbare Diſtinction: **das Bewegliche bleibt jeden Augenblick etwas in jedem Theile des Raums, aber es ruhet nicht** [95]).

Daß

94) Ariſt. Phyſ. VI. c. 9.

95) Ariſtoteles Phyſicor. VI. c. 8. ουτως γαρ λεγομεν ηρεμειν, οταν εν αλλω και αλλω τω νυν αληθες η ειπειν, ὁτι εν τω αυτω και αυτο και τα μερει ει δε τουτ' εϛι το ηρεμειν, ουκ ενδεχεται το μεταβαλλον κατα τι ειναι ὁλον, κατα τον πρωτον χρονον. ὁ γαρ χρονος διειρετος απας, ωϛε εν αλλω και αλλω αυτου μερει αληθες εϛαι ειπειν, ὁτι εν τω αυτω εϛι και αυτο και τα μερη. ει γαρ μη ουτως, αλλ' εν ενι μονω τω νυν, ουκ εϛαι χρονον ουδενα κατα τι, αλλα κατα το περας του χρονου. εν δε τω νυν εϛι μεν αει κατα τι μενον, ου μεντοι ηρεμει.

Daß Aristoteles diese Widersprüche und Schwierigkeiten, in welche er sich verwickelt hatte, nicht bemerkte, ist bei einem so scharfsinnigen Denker, wie Aristoteles, zwar auffallend, aber nicht unbegreiflich. Der Gesichtspunct den er gefaßt hatte, verbarg ihm einen großen Theil jener Folgerungen, und der Scharfsinn und die dialectische Kunst, mit welcher er die Gründe seines Gegners angegriffen und seine eigne Theorie entwickelt hatte, trugen dazu bei, ihm die Ueberzeugung von einem völlig erfochtenen Sieg beizubringen. Da er von der Erfahrung ausging, und von der Wirklichkeit der Bewegung überzeugt war, so mußten ihm alle die feinen Zweifel des Zeno als erkünstelt und als Sophistereien vorkommen, und ihre Widerlegung schien ihm daher auch um so leichter.

Nachdem Aristoteles die Bewegung an sich und besonders ihre Möglichkeit untersucht hat, gehet er zur Betrachtung ihres Verhältnisses zur absoluten Ursache der Bewegung über. Dieser Theil seiner Theorie beruhet auf folgenden Sätzen.

Die Bewegung hat keinen Anfang. — Vor jeder Bewegung müssen schon Objecte seyn, die sich bewegen können. Diese müssen entweder ewig seyn, oder zu einer Zeit entstanden seyn, ist das letzte, so muß vor ihnen schon eine andre Bewegung und Veränderung vorausgegangen seyn. Setzt man aber den ersten Fall, daß das Bewegende und Bewegliche vorhanden waren, und daß sie bald ruheten, bald sich bewegten, so mußte eine Ursache da seyn, welche die Veränderung hervorbrachte, eins mußte auf das andere wirken. Es ist auch überhaupt ungereimt, daß keine Bewegung seyn soll, wenn Dinge vorhanden sind, welche bewegen und bewegt wer-

werden können [96]). Keine Bewegung ist ohne Folge des einen auf das andere. Also ist Bewegung nicht ohne Zeit, und Zeit nicht ohne Bewegung. Läßt es sich nun nicht denken, daß die Zeit einen Anfang genommen, so ist es auch von der Bewegung ungedenkbar. Die Zeit kann nicht seyn, noch gedacht werden ohne Augenblicke, ein Augenblick ist aber die Grenze zwischen dem Vergangenen und Künftigen welche zugleich das Ende der vergangenen und der Anfang der künftigen Zeit ist auf beiden Seiten desselben muß daher vorher und nachher Zeit, also auch Bewegung seyn. Es giebt also keine erste Bewegung, über welche nicht eine vorhergehende müßte gesetzt werden [97]). Dieses gilt aber nur von der Bewegung überhaupt und ins besondere von der örtlichen, denn es läßt sich wohl denken, daß diese oder jene Bewegung angefangen habe, und wieder aufhöre [98]).

Allein wenn die Bewegung keinen Anfang hat, warum sollte es nicht möglich seyn, daß nach vorhergegange-

ner

96) Arist. Phys. VIII. c. 1.

97) Aristotel. Physicor. VIII. c. 1. ει ουν αδυνατον εστι, και ειναι και νοησαι χρονον ανευ του νυν, το δε νυν εστι μεσοτης τις, και αρχην και τελευτην εχον αμα, αλλα αρχην μεν του εσομενου χρονου, τελευτην δε του παρελθοντος, αναγκει αει ειναι χρονον. το γαρ εσχατον του τελευταιου ληφθεντος χρονου εν τινι των νυν εσαι. ουδεν γαρ εστι λαβειν εν τω χρονω, παρα το νυν. ωστε επει εστιν αρχη τε και τελευτη το νυν, αναγκη αυτου επ' αμφοτερα ειναι και χρονον. αλλα μην ειγε χρονος, Φανερον ότι αναγκη ειναι και κινησιν; ειπερ ὁ χρονος παθος τι κινησεως.

98) Arist. Phys. VIII. c. 2, 7.

ner Ruhe aus einem innern Princip die Bewegung ihren Anfang nähme, wie dieses bei vorstellenden Wesen, und vorzüglich bei dem Menschen der Fall ist. Geschiehet es in der kleinen Welt, warum sollte es nicht auch in der großen möglich seyn? — Die Voraussetzung ist falsch. Der letzte Grund der Bewegung ist nicht in dem Vorstellenden, sondern in den Aussendingen enthalten. Noch andere Einwürfe werden aufgelöst durch die Erörterung der Frage: ob sich alles immer bewege oder ruhe, oder sich einiges bewege, einiges ruhe, welche er dahin entscheidet, daß sich einiges immer bewege, einiges bald in Ruhe bald in Bewegung sey [99].)

Die Bewegung nimmt kein Ende. Dieses folgt aus denselben Gründen, aus welchen der erste Satz gefolgert wurde. Es müßte immer nach der letzten Bewegung noch eine darauf folgende gedacht werden. Denn wenn etwas aufhört bewegt zu werden, so hört es deshalb noch nicht auf, beweglich zu seyn; nach Aufhebung der Wirklichkeit müßte auch noch die Möglichkeit zur Bewegung aufgehoben werden, wozu wieder eine neue Bewegung gehörte [100]).

Alles was bewegt wird, muß von etwas bewegt werden, der Grund der Bewegung ist entweder in dem Bewegenden selbst, oder in einem andern, z. B. ein Stein wird durch eine Stange, diese durch die Hand, und diese von einem Men-

99) Aristoteles Physicor. VIII. c. 2. ηρεμουν γαρ πρωτερον μετα ταυτα βαδιζει κινησαντος των εξωθεν ουδενος, ως δοκει. τουτο δ' εστι ψευδες. ορωμεν γαρ αει τι κινουμενον εν τω ζωω των συμφυτων.

100) Arist. Phys. VIII. c. 3.

Menſchen bewegt. Dieſer aber hat den Grund der Bewegung in ſich ſelbſt, ſo wie jedes beſeelte Weſen ein ſich ſelbſt bewegendes Weſen (αυτο ἑαυτο κινουν) iſt [101]).

Es muß ein erſtes Bewegendes geben. Denn es iſt unmöglich, daß ins Unendliche eins von dem andern bewegt werde, ohne an ein Erſtes zu kommen, das nicht von einem Andern bewegt wird, ſondern den Grund ſeiner Bewegung in ſich ſelbſt hat [102]).

Dieſes erſte Bewegende kann nicht von einem andern wieder bewegt werden, es muß bewegen ohne bewegt zu werden (το πρωτον κινουν ακινητον). Denn da es ein Bewegendes und Bewegtes und Etwas, wodurch das erſte bewegt giebt; da das Bewegte nicht nothwendig wieder bewegen muß, das dritte bewegt wird und bewegt, und da die Ers

101) Ariſtoteles Phyſicor. VIII. c. 4, 5. ἁπαντα αν τα κινουμενα ὑπο τινος κινοιτο. τουτο δε διχως. η γαρ ου δι' αυτο το κινουν, αλλα δι' ἑτερον ὁ κινει το κινουν. η δι' αὐτο, και τουτο η πρωτον μετα το εσχατον η δια πλειονων.

102) Ariſtoteles Phyſicor. VIII. c. 5. ει δη αναγκη παν το κινουμενον ὑπο τινος τε κινεισθαι και η ὑπο του κινουμενου ὑπο αλλου η μη. και ει μεν ὑπ' αλλου κινουμενου, αναγκη τι ειναι κινουν, ὁ ουχ ὑπ' αλλου πρωτον. ει δε τοιουτον το πρωτον, ουκ αναγκη θατερον. αδυνατον γαρ εις απειρον ιεναι το κινουν και το κινουμενον ὑπ' αλλου αυτο. των γαρ απειρων ουκ εστιν ουδεν πρωτον. ει ουν ἁπαν μεν το κινουμενον ὑπο τινος κινειται, το δε πρωτον κινουν, κινειται μεν, ουχ ὑπ' αλλου δε, αναγκη αυτο ὑφ' αὐτου κινεισθαι. c. 4.

Erfahrung die Existenz des zweiten und dritten beweiset, so ist es der Vernunft angemessen, wo nicht nothwendig, auch ein Bewegendes anzunehmen, das unmittelbar bewegt das heißt, ohne von einem andern bewegt zu werden [104]).

Hier unterscheidet Aristoteles die unbewegliche erste Ursache der Bewegung (το κινουν ακινητον) von den Wesen, die sich selbst oder willkürlich bewegen (το αὐτο κινουν), dergleichen die beseelten Wesen sind, durch folgende Merkmale. Die letzten bringen nur eine Art der Bewegung, nehmlich die Ortbewegung, und auch diese nicht im eigentlichen Sinne hervor. Andere Arten der Bewegungen z. B. Wachsen, Abnehmen hängen nicht von ihrer Willkür ab; sie erleiden vermittelst des Körpers und der umgebenden Aussendinge mehrere Veränderungen; und werden oft durch diese erst in Bewegung gesetzt. Daher bewegen sie sich nicht immer durch ihre eigne Willkür. Alles dieses entfernt Aristoteles aus dem Begriff der ersten unbeweglichen Ursache [105]).

Da

104) Aristotel. Physicor. VIII. c. 5. τριχ γαρ αναγκη ειναι το τε κινουμενον και το κινουν και το ᾧ κινει. το μεν ουν κινουμενον αναγκη μεν κινεισθαι, κινειν δ' ουκ αναγκη· το δε ᾧ κινει, και κινειν και κινεισθαι. συμμεταβαλλει γαρ τουτο ἁμα και κατα τουτο τῳ κινουμενῳ ον· δηλον δε επι των κατα τοπον κινουντων. ἁπτεσθαι γαρ αλληλων αναγκη ουτω μεχρι τινος. το δε κινουν ουτως, ὡ ζειναι μη ᾧ κινει, ακινητον. επει δε ὁρωμεν το εσχατον, ὁ κινεισθαι μεν δυναται, κινησεως δε αρχην ουχ εχει, και ὁ κινειται μεν, ὑπ' αλλου δε, αλλ' ουχ ὑφ' αὐτου, εὐλογον ινα μη αναγκαιον ειπωμεν, και το τριτον ειναι, ὁ κινει ακινητον ον.

105) Aristoteles Physicor. VIII. c. 6.

Da die Bewegung ewig ist: so muß auch das erste Bewegende ewig seyn, es mag nun eins oder mehrere Wesen der Art geben. Es ist aber der Vernunft angemessener, eines als mehrere anzunehmen; denn in der Natur muß das Bestimmte und Bessere, wenn es möglich ist, vorhanden seyn. Es ist aber hinreichend, wenn ein ewiges Wesen die Ursache der Bewegung für die ganze Natur ist. Dieses erhellet auch daraus; weil die Bewegung stetig, also ein Zusammenhängendes ist: so muß auch die letzte Ursache einzig seyn [104]).

Unter allen Bewegungen ist die Raumbewegung (Φορά) die erste. Denn sie ist 1) die Bedingung der beiden andern Arten. Denn das Zunehmen setzt Veränderung voraus. Die Nahrungsmittel sind theils ähnlich, theils unähnlich demjenigen, zu dessen Wachsthum sie dienen; die unähnlichen müssen aber, ehe sie zur Zunahme beytragen können, verähnlichet, das ist, verändert werden. Bei der Veränderung muß ein Veränderndes und Wirkendes seyn, das aus dem Möglichen das Wirkliche macht. Das Wirkende verhält sich zu dem zu Verändernden nicht auf gleiche Weise, sondern es ist demselben bald näher bald entfernter, welches ohne Bewegung im Raume nicht möglich ist. 2) Der Anfang aller Veränderungen ist Verdickung und Verdünnung, z. B. beim Schweren, Leichten, Harten, Weichen, Entstehen und

104) Aristoteles Physicor. VIII. c. 6. εἰπερ ἀναιδιος ἡ κινησις αιδιον και το κινειν εσαι πρωτον, εἰ ἑν· εἰ δε πλειω, πλειῶ τὰ αιδια. ἑν δε μαλλον ἡ πολλα, και πεπερασμενα ἡ απειρα δει νομιζειν. των αυτων γαρ συμβαινοντων, αει τὰ πεπερασμενὰ μαλλον λαμπτεον. εν γαρ τοις Φυσει δει τοπεπερασμενον και το βελτιον, εαν ενδεχηται, ὑπαχειν μαλλον· εκανον δε και εἰ ἑν· ὁ πρωτον των ακινητων αιδιον ον, εσαι τοις αλλοις ἀρχη κινησεως.

und Vergehen u. s. w. Verdickung und Verdünnung ist aber nichts anders als Vereinigung und Trennung, welche Veränderung im Raume voraussetzen [105]). 3) Sie ist der Zeit nach eher, als jede andere Veränderung, denn sie kommt allein dem ewigen Wesen zu. Bei jedem einzelnen Dinge, das entstanden ist, scheint sie zwar die letzte zu seyn, weil es erst muß entstanden, und gewachsen seyn, ehe es sich beweget. Allein damit es entstehe, muß ein anderes Wesen schon gewesen seyn. Aber Entstehung kann nicht die erste Bewegung seyn, weil sonst alles, was entstanden ist, auch vergänglich wäre. Daß aber die örtliche Bewegung die erste ist, erhellet schon daraus, daß ihrer nur diejenigen Wesen fähig sind, die vollkommen ausgebildet sind. Kein Object bewegt sich, wenn es eben entstanden, sondern erst wenn es vollkommen ausgebildet ist, hingegen verändert es sich und wächst. Aber das Entstehen und Erzeugen eines Dinges setzt Bewegung im Raume voraus. Daher ist die Bewegung im Raume nach allen Rücksichten die erste und vorzüglichste und eine vorzügliche Eigenschaft derjenigen Wesen, welche in sich selbst den Grund ihrer Bewegung haben [106]).

Die Bewegung im Raume ist entweder in Flächen oder im Kreise. Nur die letzte kann stetig, und ununterbrochen und ewig seyn. **Die Kreisbewegung muß also die erste und vorzüglichste Bewegung seyn.** Daher ist sie auch das Maaß aller Zeitbestimmung [107]).

Die erste unbewegliche Ursache der Bewegung kann keine Größe, keine Theile haben. Denn was eine Größe hat und aus Theilen besteht, ist begrenzt, und kann keine unendliche Kraft haben. Die erste Ursache bewegt aber das erste Bewegliche unaufhörlich, und bewirkt eine unaufhörliche, gleichförmige Kreis-

bei

105) Aristoteles Physicor. VII. c. 7.
106) Aristoteles Physicor. VIII. c. 7.
107) Aristoteles Physicor. VIII. c. 8. 9.

bewegung [108]). Ihr Weſen beſteht in einer ewigen unveränderlichen Wirkſamkeit und Leben; daher kommt dem erſten Bewegten eine ewige Bewegung zu. Dieſes iſt aber der Himmel. Die erſte Urſache der Bewegung berühret dieſen, indem ſie ihn bewegt, ohne von dieſem berührt zu werden. Daher iſt alſo die erſte Urſache in dem Himmel [109]).

108) Ariſtoteles Phyſicor. VIII. c. 10. Φανερον ὁτι αδυνατον το πρωτον κινουν και ακινητον εχειν τι μεγεθος. ει γαρ μεγεθος εχει, αναγκη η τοι πεπερασμενον αυτο ειναι η απειρον· απειρον μεν ουν ὁτι ουκ ενδεχεται μεγεθος ειναι, δεδεικται προτερον εν τοις Φυσικοις· ὁτι δε το πεπερασμενον αδυνατον εχειν απειρον δυναμιν και ὁτι αδυνατον εστιν ὑπο πεπερασμενης κινεισθαι τι απειρον χρονον δεδεικται νυν. το δε γε πρωτον κινουν, αιδιον κινει κινησιν και απειρον χρονον. Φανερον τοινυν ὁτι αδιαιρετον εστι και αμερες και ουδεν εχον μεγεθος.

109) Ariſtotel. de Coelo II. c. 3. θεοι δε ενεργεια αθανασια, τουτο δ' εστι ζωη αϊδιος. ὡστε αναγκη τῳ θειῳ κινησιν αϊδιον ὑπαρχειν. επει δε ὁ ουρανος τοιουτος (σωμα γαρ τι θειον) δια τουτο εχει το εγκυκλιουσιουμα, ὁ Φυσει κινειται κυκλῳ αει. de generat. et corrupt. 1. c. 6. εστι δ' ὡς ενιοτε Φαμεν, το κινουν απτεσθαι μονα τα κινουμενα, το δ' απτομενον μη απτεσθαι απτομενα, αλλα δια το κινειν κινουμενα τα ὁμογενη, αναγκη δοκειν ειναι, απτομενα απτεσθαι· ὡστε ουτι κινει ακινητον ον, εκειν μεναν απτοιτο τε κινητα, εκεινα δ'ουδεν. Phyſicor. VIII. c. 10. αλλα ταχιστα κινειται τα εγγυτατα του κινουντος. τοιαυτη δ' ἡ τε ὁλου κινησις, εκει αρα το πρωτον κινουν.

Es giebt also eine erste Ursache der Bewegung, die immer bewegt, ohne selbst bewegt zu werden; ein erstes Bewegtes, das immer in Bewegung ist, und Dinge, die bald in Bewegung, bald in Ruhe sind [110]).

Wir haben hier nur die ersten Grundzüge der Naturwissenschaft dargelegt, wie sie Aristoteles entwickelt hat. Es bestätiget sich daraus die Bemerkung, welche wir oben machten, daß dieser Philosoph die letzten Principien nicht in dieser, sondern ausser derselben aufsuchet. Daher ist ihm die Ausführung der Naturwissenschaft weniger gelungen; schon bey der ersten Anlage war sein Gesichtspunct auf das Wesen gerichtet, welches die Natur begründet, und er verliert darüber die Natur selbst beinahe aus den Augen. Einige Untersuchungen z. B. über Zeit und Raum ausgenommen, welche wirklich einen tief eindringenden Geist verrathen, bestehet das Ganze meistens nur in der Analyse einiger Begriffe und der Herleitung einiger Folgen daraus, die schon alle auf das Hauptresultat berechnet sind. Die Untersuchung der Gesetze der Natur, oder der Bewegung ist aus diesem Grunde der Aufmerksamkeit des Philosophen entgangen.

Wenn der Philosoph darin einen richtigen Blick zeigt, daß er die Bewegung als das eigentliche Object der Naturwissenschaft betrachtet: so hat er nur darin geirrt, daß er den Begriff der Bewegung in einem zu weiten Sinne nahm, und daher glaubte, den Grund zu einer allgemeinen Naturwissenschaft gelegt zu haben.

Der Beweis für die Existenz des Urwesens ist im Grunde derselbe, welchen Plato zuerst aufgestellt, und der in der Folge unter dem Namen des cosmologischen mehr Aufsehen gemacht hat. Aristoteles weicht nur darin von seinem Lehrer ab, daß er die Idee des Urwesens noch mehr

110) Physicor. VIII. c. 5.

mehr von allem Empirischen trennte, und daher den Begriff Seele nicht mehr anwendbar auf dasselbe fand, und daß er die Bewegung nicht entstehen, sondern in Ewigkeit fortdauern ließ. Durch das letzte sind einige lästige Fragen vermieden, welche den Akademikern in der Folge viel zu schaffen machten, obgleich Aristoteles Theorie von der Zeit wieder neue Schwierigkeiten anderer Art erzeugt. Was aber die Beweiskraft desselben betrifft: so hat er auch durch die weitläufigere Entwickelung des Aristoteles nichts gewonnen. Wenn die Bewegung keinen Anfang genommen hat, wenn keine zu denken ist, vor welcher nicht eine andere vorhergegangen ist: so scheint es, wäre hier für die Vernunft die Untersuchung nach einem letzten Grunde abgeschnitten, zum wenigsten dürfte sie nicht aus dieser Reihe auf etwas Uebersinnliches überspringen. Die Idee des Absoluten ist der einzige Grund von diesen Speculationen, die Vernunft aber kann keinen Schritt thun, um jenes Absolute zu erkennen, ohne die Idee zu zernichten, oder in ihrer Leerheit darzustellen. Auch davon giebt Aristoteles Philosophie einen auffallenden Beweis, wie wir weiter unten sehen werden.

Aristoteles Räsonnement stützt sich vorzüglich auf zwei Grundsätze: alles, was ist, hat seinen zureichenden Grund, und man muß annehmen, daß das Vollkommene und Bessere in der Natur wirklich ist [111]). Der erste ist ein Gesetz des logischen Denkens, welches aber von Aristoteles und so vielen andern Denkern als ein constitutives Princip der Erkenntniß betrachtet wird. Es ist richtig, daß, was ich nothwendig denken muß, für mich denkend ist, aber es ist ein Fehlschluß, wenn man weiter folgert, daß es darum auch außer mir objective Realität hat — eine Schlußart, welche Aristo-

111) Arist. Phys. VIII. c. 5, 6. (Siehe Note 104.)

teles in Bestreitung fremder Behauptungen für unstatthaft erklärt, aber bei seinen eigenen Speculationen gelten läßt [112]). Der zweite Grundsatz ist durch nichts erwiesen.

Die übrigen Lehrsätze von dem Urwesen versparen wir bis zur Metaphysik, wohin sie eigentlich gehören.

Zweiter Abschnitt.

Kosmologie.

Die Welt (κοσμος ουρανος) ist der Inbegriff aller Materie und aller Körper, das ist, alles Veränderlichen. Das Wesen, welches allein unveränderlich aber die erste Ursache aller Bewegung ist, gehört nicht mit zur Welt [113]).

Außer der Welt ist kein Raum, weder erfüllter noch leerer, kein im Raum befindlicher Körper, daher auch weder Bewegung noch Zeit. Was also außer der Welt ist, ist weder im Raume noch in der Zeit, es leidet keine Veränderung, es veraltet nicht, sondern es dauert unverändert

112) Aristoteles Physicor. III. c. 8. το δε τηνοησει πιςευειν, ατοπον. — ἑκαςον γαρ αν ἡμων νοησειτις τω πολλαπλασιον ἑαυτε αυξων εις απειρον αλλ' ε δια τετο εξω τε αςεως τις εςιν η τηλικηδε μεγεθος, ὁ εχομεν, ὁτι νοει τις, αλλ' ὁτι ες ἰ.

113) Aristotel. de Coelo I. c. 7. εδεν αρα ὁλως σωμα εξω τε ὁρανε. ει μεν γαρ νοητον εςαι εν τοπῳ το γαρ εξω και εισω τοπον σημαινει· ὡς' εςαι αισθητον, αισθητον δ' εδεν μη εν τοπῳ. c. 9.

ändert in dem seligsten Leben und Wirken in alle Ewigkeit fort [114]).

Es giebt nur eine Welt. Denn sie ist aus aller Materie gebildet, die zu physischen Körpern tauglich ist, und außer ihr ist kein Körper gedenkbar. Sie ist daher ein vollständiges Ganzes [115]).

Die Welt ist im Raume begrenzt. Denn es giebt überhaupt keinen Körper, der nicht in Grenzen eingeschlossen wäre, und die Welt wird durch die oberste Sphäre des Himmels begrenzt, außer welcher nichts körperliches mehr ist. Der Himmel drehet sich im Kreise herum; diese Bewegung wäre nicht möglich, wenn sie endlos wäre; denn da müßte der Körper immer einen Punct nach dem andern berühren, er beschrieb also keinen Kreis. Ueberdem muß jede Figur, auch der Kreis begrenzt seyn, weil sich ohne Begrenzung gar keine Figur denken läßt [116]).

114) Aristotel. de Coelo I. c. 9. εξω δε τε χρανε δεδειχται ὁτι ετι εξιν ετ' ενδεχεται γενεσθαι σωμα· Φανερον αρα ὁτι ετε τοπος, ετε κενον, ετε χρονος εξιν εξω θεν. διοπερ ετ' εν τοπω τ'ακει πεφυκεν ετε χρονος αυτα ποιει γηρασκειν, ουδ' εξι ουδενος ουδεμια μεταβολη των ὑπερ την εξωτατω τεταγμενων Φοραν, αλλ' αναλλοιωτα και απαθη την αριστην εχοντα ζωην και την αυταρκεστατην διατελει τον απαντα αιωνα.

115) Aristotel. de Coelo I. c. 9. Φανερον τοινυν εκ των ειρημενων ὁτι ετε εξιν εξω ετ' εγχωρει γενεσθαι σωματος ογκον ουδενος. εξ απασης γαρ εξι της οικειας ὑλης ὁ πας κοσμος. ὑλη γαρ ην αυτω το Φυσικον σωμα και αισθητον. ὡστε ετε νυν εισι πλειες χρανοι ετ' εγενοντο ετ' ενδεχεται γενεσθαι πλειες. αλλα εἰς και μονος και τελειος ὁ τος χρανος εστι.

116) Aristotel. de Coelo I. c. 6.

Die Welt hat keinen Anfang und kein Ende; sie ist ewig und unzerstörbar. Diesen Satz konnte Aristoteles schon aus dem herleiten, daß die Bewegung und Zeit keinen Anfang hat. Anstatt dieses Räsonnements zeigt er nur, daß Nichtentstandenseyn und Nieaufhören zu seyn in nothwendigen Zusammenhange, und Entstandenseyn und Unzerstörbarseyn in einem Widerspruche sich befindet. Diesen Widerspruch beweist er auf die Art, daß er bei der Welt ein Seyn zu allen Zeiten zum Grunde legt, womit hernach das zu einer Zeit nicht gewesen seyn, und das einmal nicht seyn werden streitet [117]).

Die Welt hat eine Kugelgestalt. Denn so wie die Zirkelfläche unter den Figuren, so ist die sphärische die vollkommenste Form der Körper, in so fern sich nichts zu ihr hinzusetzen, nichts von ihr wegnehmen läßt, sondern sie in sich selbst vollendet ist. Auch muß die Welt diese Form haben, theils wegen der Kreisbewegung, theils weil außer der Welt kein leerer Raum ist, eine Kugel aber allein den vollen Raum einnehmen kann [118]).

Wir übergehen die übrigen Sätze, weil sie mehr in die Geschichte der Physik als der Philosophie gehören. Nur müssen wir noch mit wenigem seiner Eintheilung der Welt in die sublunarische und himmlische Region, welche Aehnlich-

117) Aristotel. de Coelo I. c. 10. 11. 12. ἁπαν αρα το αειον ἁπλως αΦθαρτον· ὁμοιως δε και αγεννητον. ει γαρ γεννητον, εσαι δυνατον χρονον τινα μη ειναι. Φθαρτον μεν γαρ εσι το προτερον μεν ον, νυν δε μη ον. η ενδεχομενον ποτε ὑσερον μη ειναι, γεννητον δε ὁ ενδεχεται προτερον μη ειναι. αλλ' ακ εσιν εν ᾧ χρονῳ δυνατον το αει ον ὡσε μη ειναι ατ' απειρον, ατε πεπερασμενον.

118) Aristotel. de Coelo II. c. 4.

lichkeit mit der bekannten Pythagoräischen Meinung hat, wegen ihres Einflusses auf andere Behauptungen, gedenken.

Die Erde macht in dem System der Welt den unbeweglichen Mittelpunct aus, um welchen sich das Ganze im Kreise drehet. Der oberste Kreis des Himmels aber, der unmittelbar durch die erste Ursache der Bewegung in Bewegung gesetzt wird, macht die Grenze der Welt aus. Beide entgegengesetzte Enden bestimmen die Gegend Unten und Oben [119]).

Es lassen sich nur drei Arten einfacher Bewegungen denken, nehmlich nach dem Mittelpuncte, von dem Mittelpuncte, und um den Mittelpunct. Die erste Art ist die natürliche Bewegung des Schweren, der Erde, die zweite des Leichten, des Feuers, die dritte des obersten Kreises, des Himmels. Da nun die Kreisbewegung unter allen die vollkommenste ist, so muß auch derjenige Körper, dem diese wesentlich zukommt, der vollkommenste, und von weit edlerer und vortrefflicher Natur seyn, als die Körper auf unserer Erde [120]).

119) Aristotel. de Coelo II. c. 2. I. 8.

120) Aristotel. de Coelo I. c. 2. ὡς ἀναγκη πασαν εἰναι την ἁπλην Φοραν την μεν ἀποτε μεσε, την δε επι το μεσον, την δε περι μεσον. — ἀναγκη και την κυκλω κινησιν των ἁπλων τινος εἰναι σωματων. — ἐκ δη τετων Φανερον, ὁτι πεΦυκε τις ἀσια σωματος ἀλλη παρα τας ἐνταυθα συγκρισεις θειοτερα και προτερα τετων παντων — διοπερ ἐξ ἁπαντων ἀν τις τετων συλλογιζομενος, πιστευσειεν, ὡς ἐστι τι παρα τα σωματα δευρο και περι ἡμας ἑτερον κεχωρισμενον τοσετω τιμιωτεραν ἐχον την Φυσιν, ὁσωπερ ἀΦεστηκε των ἐνταυθα πλειον.

Weiter ließ sich das Wesen der himmlischen Sphären und der Sterne nicht bestimmen. Er begnügt sich damit, den Himmel den göttlichen Körper zu nennen [121]; das wohl nicht allein darum, weil der Himmel unaufhörlich, ohne Einwirkung eines andern Körpers sich beweget, sondern auch wegen seiner edleren Bestandtheile. Eben darum ist er unveränderlich und unzerstörbar, ohne alles Leiden; die ewige Bewegung erfolgt ohne alle Mühe und Anstrengung, ohne alle Unterbrechung und Abweichung in ewiger Regelmäßigkeit [122]).

Eine einzige Hypothese, die er über die Bestandtheile des männlichen Saamens vorträgt, könnte einigermaßen auf einige Vermuthungen führen, wenn es von großer Erheblichkeit wäre, sie weiter zu verfolgen. Er behauptet nehmlich, daß der eigentlich belebende Theil desselben, die organische Kraft, eine Art von Wärmestoff sey, der keine Aehnlichkeit mit dem gemeinen Feuer, sondern mit der Sonnenwärme, und überhaupt mit demjenigen Stoffe habe, aus welchem die Sonne besteht, und welcher eigentlich das Vehikel der Denkkraft ist [123]).

Es

121) Aristotel. de Coelo II. c. 3.

122) Aristotel. de Coelo I. c. 3. ὡς' ειπερ το κυκλω σωμα μητε αυξησιν εχειν ενδεχεται μητε Φθισιν, ευλογον και αναλλοιωτον ειναι. διοτι μεν αν αϊδιον και ατε αυξησιν εχον ατε Φθισιν, αλλ' αγηρατον και αναλλοιωτον και απαθες εστι το πρωτον των σωματων. II. c. 1.

123) Aristot. de generat. animal. II. c. 3. λειπεται δε τον νουν μονον θυραθεν επεισιεναι, και θειον ειναι μονον. ουδε γαρ αυτου τη ενεργεια κοινωνει σωματικη ενεργεια. πασης μεν ουν ψυχης δυναμις ἑτε-

ρα-

Es iſt daher nicht befremdlich, wenn er annimmt, daß die untere Welt, welche mit der Himmelsſphäre in unzertrennlichem Zuſammenhange ſtehet, von dieſer gleichſam regiert wird, und die Kräfte der Körper auf der Erde unter dem beſtimmenden Einfluß des Himmels ſtehen [124]). So wenig er ſich auch beſtimmt über dieſen Einfluß erklärt hat: ſo leitet er doch ausdrücklich die Möglichkeit der Erzeugung, des Entſtehens und Vergehens aus der Bewegung des Himmels, und, wie es ſcheint, alles Geiſtige und Thätige in der Natur der untern Welt aus der obern Region ab [125]).

Die

ρχ σωματος εοικε κεκοινωνηκεναι, και θειοτερχ των καλουμενων ςοιχειων. ως δε διαφερουσι τιμιοτητι και ατιμια αλληλων, ετω και ἡ τοιαυτη διαφερει φυσις. παντων μεν γαρ εν τω σπερματι ενυπαρχει, ὁπερ ποιει γονιμα ειναι τα σπερματα, το καλουμενον θερμον. τουτο δ' ε πυρ εδε τοιαυτη δυναμις εςιν αλλα το εμπεριλαμβανομενον εν τω σπερματι και εν τω αφρωδει πνευμα και ἡ εν τω πνευματι φυσις, αναλογος ουσα τω των αςρων ςοιχειω. Cicero gehet alſo zu weit, wenn er Academicar. Quaeſt. 1. c. 7. ſagt: quintum genus, e quo eſſent aſtra mentesque ſingulares.

124) Ariſtotel. Metereolog. I. c. 1. ὁ δη περι την γην ὁλος κοσμος εκ τετων συνεςηκε των σωματων — εςι δ' εξ αναγκης συνεχης πως ετος ταις ανωθεν Φοραις, ὡςε παςαν αυτε την δυναμιν κυβερνασθαι ἐκειθεν. ὁθεν γαρ ἡ της κινησεως αρχη πασιν, ἐκεινην αιτιαν νομιςεον πρωτην.

125) Ariſtotel. de generat. et corrupt. II. c. 10. επει δ' ὑποκειται και δεδεικται συνεχης ουσα τοις πραγμασι γενεσις και Φθορα, Φαμεν δ' αιτιαν

ειναι

Die Sterne bewegen sich nicht durch eigene Kraft, sondern vermittelst der Kreise, an welchen sie angeheftet sind. Er legt aber ausserdem ihnen noch gewisse Seelen bey, als das Princip einer ewigen Lebensthätigkeit und Bewegung, und nennt daher auch den ganzen Himmel beseelt. Daß dieses seine Meinung ist, erhellet daraus, daß er beseelt seyn, und den Grund seiner Bewegung in sich selbst enthalten für identisch nimmt [126]). Dieses scheint aber eine

εἶναι τὴν φορὰν τὰ γίνεσθαι, φαμὲν ὅτι μιᾶς μὲν οὔσης τῆς φορᾶς, οὐκ ἐνδέχεται γίνεσθαι ἀμφω, διὰ τὸ ἐναντία εἶναι. — δεῖ δὲ πλείους εἶναι τὰς κινήσεις καὶ ἐναντίας; ἢ τῇ φορᾷ ἢ τῇ ἀνωμαλίᾳ, — διὸ καὶ οὐχ ἡ πρώτη φορὰ αἰτία ἐστὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς, ἀλλ' ἡ κατὰ τὸν λοξὸν κύκλον, ἐν ταύτῃ γὰρ καὶ τὸ συνεχὲς ἐν ἐστὶ καὶ τὸ κινεῖσθαι δυο κινήσεις. ἀναγκὴ γὰρ εἶναι ἀεὶ ἓξαι συνεχὴς γένεσις καὶ φθορὰ ἀεὶ μέντοι κινεῖσθαι, ἵνα μὴ ἐπιλείπωσιν αὑταὶ αἱ μεταβολαὶ, δυο δὲ, ὅπως μὴ θάτερον συμβαίνῃ μόνον. τῆς μὲν οὖν συνεχείας ἡ τοῦ ὅλου φορὰ αἰτία, τοῦ δὲ πρόσιεναι καὶ ἀπιέναι, ἡ ἐγκλισις. — ὡς ἐι τῷ πρόσιεναι καὶ ἐγγὺς εἶναι γέννα, καὶ τῷ ἀπιέναι καὶ πόρρω γίνεσθαι, ταῦτο τοῦτο φθείρει.

126) Aristotel. de Coelo II. c. 2. ἡμῖν δ' ἐπειδὴ ὡρίσαι πρότερον, ὅτι ἐν τοῖς ἔχουσιν ἀρχὴν κινήσεως αἱ τοιαῦται δυναμεις ἐνυπάρχουσιν, ὁ δ' οὐρανὸς ἔμψυχος καὶ ἔχει κινήσεως ἀρχὴν ἀλλ' ὁ σαέχει κινήσεως ἀρχὴν ἐν ἑαυτοῖς ἔμψυχα ὄντα. τῶν γὰρ ἀψύχων ἐν οὐδενὶ ὁρῶμεν ὁθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως c. 12. ἀλλ' ἡμεῖς ὡς περὶ σωμάτων μόνον αὐτῶν καὶ μοναδῶν τάξιν μὲν ἐχόντων, ἀψύχων δὲ παμπαν διανουμεθα, δεῖ δὲ ὡς μετεχόντων ὑπολαμβάνειν πράξεως καὶ ζωῆς. de generat. animal. II. c. 3. III, c. 11.

eine Inconsequenz zu seyn, in so fern er von einem Wesen als letzten Grunde alle Bewegung ableitet, und durch dessen Einwirkung auf das erste Bewegliche, den Himmel, alles übrige in Bewegung setzen läßt. Wenn er aber einmal ein Seelenwesen zur Bewegung der Sterne für nothwendig hielt, so war es consequent, für jeden Stern ein besonderes Wesen dieser Art anzunehmen. Dieses scheint auch nach einigen Stellen seine Meinung gewesen zu seyn [127]).

Ueberhaupt bemerkt man in diesem Theile der Speculation ein gewisses Schwanken zwischen entgegengesetzten Meinungen. Es scheint, als wenn er bei allem Streben, sich

127) Aristotel. de generat. et corrupt. II. c. 10. επει δ'αναγκη ειναι τι το κινουν, ει κινησις εσται, ωσπερ ειρηται προτερον εν ἑτεροις, και ει αει, ὁτι δει τι ειναι αει, και ει συνεχης, ἑν το αυτο και ακινητον και αγεννητον και αναλλοιωτον. και ει πλειους εισιν αἱ κυκλῳ κινησεις, πλειους μεν (hier scheint eine Lücke zu seyn) πασας δεπως ειναι ταυτας αναγκη ὑπο μεν αρχην. Eben das wird Metaphysicor. XIII. c. 8. weitläufiger ausgeführt. Hr. Vater (Vindiciae Theologiae Aristoteleae p. 57. seq.) findet darin einen Anstoß, daß hier von mehreren ουσιαις ακινητοις die Rede ist, und erklärt daher dieses Buch für unächt. Allein das Anstößige verschwindet, unsers Bedünkens, wenn man auf den Unterschied merkt, welcher zwischen diesen unveränderlichem Wesen und dem ersten der Wesen, (πρωτον ακινητον) angenommen wird, welches mit dem, was Aristoteles in der ersten angeführten Stelle sagt, vollkommen übereinstimmet. Einige Abweichungen in diesen oder jenen Bestimmungen können noch nicht berechtigen, dieses Buch dem Aristoteles abzusprechen. Denn diese finden sich auch in mehrern Schriften, und vorzüglich in der höhern Metaphysik.

sich von einigen speculativen Ideen des Plato zu entfernen, doch oft unwillkürlich wieder zu denselben zurückgekehrt sey. Denn wie wenig fehlt hier, um nicht Platos Meinung von einer Weltseele wieder zu finden. Es ist wahr, er bestreitet, wie es scheint, hier und da diese Hypothese; und vorzüglich scheint dagegen seine Behauptung gerichtet zu seyn, daß die Seele kein ἀκίνητον sey. Allein am Ende kommt man doch auf kein anderes Resultat, als daß zwar Seelen die bewegenden Kräfte der Sterne, aber von anderer und edeler Natur sind, als die Menschen und Thierseelen und daß sie daher, so wie sie sich auf der Stufenleiter dem Urwesen nähern, immer von andern Dingen unabhängiger sind, und durch nichts Aeußeres afficirt werden [128]). Es war aber freilich fast unmöglich, vor Entdeckung des Gesetzes der allgemeinen Anziehung, sowohl irrige Hypothesen zu widerlegen, als etwas Richtigeres dafür zu geben.

So unhaltbar übrigens auch manche Hypothesen des Aristoteles seyn mögen so dienten sie doch dazu, sich die Welt als ein großes geordnetes Ganze vorzustellen, und er gewann dadurch einen festen Gesichtspunct, für die Beobachtung der Natur, vorzüglich der organischen, um welche er so große Verdienste hat. Die Idee, daß die Natur das Princip der Ordnung und Zweckmäßigkeit ist, eröffnete ihm eine neue Aussicht zur Nachforschung der wechselseitigen Verbindung der Theile zu einem Ganzen und ihrer Zweckbeziehung, und fixirte seinen Blick auf die Natur selbst, ohne ihm zu erlauben, in einem außerweltlichen Wesen den Grund für die Einrichtungen der Natur aufzusuchen. Es leuchtet von selbst ein, wie viel die Bearbeitung der gesammten Naturwissenschaft dadurch gewinnen

128) Aristotel. Physic. VIII. c. 2. §. 5. de Coelo II. c. 1.

nen mußte, wenn gleich damit noch bei weitem nicht alle Irrthümer und leere Hypothesen verbannt werden konnten. Zum wenigsten verdanken wir dieser Ansicht eine Menge trefflicher Beobachtungen, die in allen Schriften des Aristoteles über alle Zweige dieser Wissenschaft zerstreuet sind, deren Zusammenstellung aber außer dem Plane dieses Werkes liegt.

Als wissenschaftliches Ganzes betrachtet steht dieser Theil der speculativen Philosophie dem andern weit nach, die einzelnen Sätze sind noch zerstreuet, und noch nicht im Zusammenhange bearbeitet, noch weniger der reine Theil von dem empirischen getrennt. Dieses kommt daher, daß Aristoteles sich mehr mit einzelnen Theilen der Speculation beschäftiget, als daß er das Ganze zum Gegenstande seines Nachforschens macht. Es könnte zwar scheinen, als wenn die Philosophie nichts dadurch eingebüßt hätte als eine Reihe von Sätzen, welche nur eine Scheinwissenschaft gewähren; allein da die Kosmologie dennoch einen wesentlichen Theil der dogmatischen Metaphysik ausmacht, und Aristoteles denselben nicht aus Einsicht in die Grenzen der Erkenntniß, sondern aus den angegebenen Ursachen einer wissenschaftlichen Bearbeitung entzog: so ist es doch immer als ein wichtiger Schritt zu betrachten, der zur vollständigen Ausbildung der dogmatischen Philosophie nicht gethan worden.

Dritter Abschnitt.

Psychologie.

Welt mehr befriediget Aristoteles in dem Theil, welcher von der Seele handelt. Denn obgleich auch hier Speculationen über das Subject des Vorstellens mit Beobachtungen und Reflexionen über die Seelenvermögen und ihre Functionen unter einander gemischt sind, so ist doch hier mehr Zusammenhang zu einem wissenschaftlichen Ganzen. Er hat die Gedanken und Beobachtungen seiner Vorgänger über diesen Gegenstand zusammengestellt und geprüft, seine eignen in einer guten Methode vorgetragen, und durch Beobachtungsgeist, Scharfsinn und angestrengtes Denken die Kenntniß eines Gegenstandes so sehr berichtiget und erweitert, daß seine Psychologie bis auf die neuesten Zeiten herab nicht übertroffen worden ist. Auffallend ist es aber, daß er die scharfsinnigen Untersuchungen des Plato über die Gefühle weder angeführt noch benutzt hat, sondern diesen Theil der Seelenlehre ganz mit Stillschweigen übergehet. Er handelt davon nicht hier, wo die Untersuchung hin gehört hätte, sondern in der Ethik — ein auffallender Fehler des systematischen Fachwerks, welcher überhaupt der griechischen Philosophie eigenthümlich ist, und hauptsächlich von dem Mangel eines bestimmten Princips zur Scheidung der theoretischen und praktischen Philosophie herrühret.

Wir wollen die Hauptsache seiner Psychologie darstellen, um sein Verdienst um dieselbe kenntlich zu machen; sie zerfällt aber in zwei Theile, nehmlich die Propädeutik und die Wissenschaft selbst.

In der Einleitung wirft er einige Fragen in Ansehung der Methode und Behandlung auf, beschäftiget sich

aber

aber dann vorzüglich mit der Geschichte und Prüfung der Begriffe ältern Philosophen von der Seele.

Die Seelenlehre ist ein Theil der Naturlehre und Naturbeschreibung, welcher die Natur, das Wesen und Eigenschaften der Seele untersucht und zu den wichtigsten und schwersten Kenntnissen gehört, jenes, weil sie überhaupt auf jede Erkenntniß und überhaupt auf die Erkenntniß der Natur, als Grundlage der Wissenschaft der organischen belebten Natur größen Einfluß hat, dieses, weil es so schwer ist, zu einer gründlichen Ueberzeugung von diesen Gegenständen zu gelangen [1]). Aus diesem Grunde scheint er diese Erkenntniß nicht als eine Wissenschaft in dem strengen Sinne (επιστημη) sondern nur in dem weitern Sinne (ἱστορια) zu halten [2]).

Die Puncte, welche vorher müssen untersucht werden, und in welchen die größte Schwierigkeit enthalten ist, sind folgende: 1) unter welche Categorie die Seele gehört, ob sie etwas materielles oder formelles, ob sie zusammengesetzt oder einfach ist. 2) Ob jede Seele unter eine Gattung gehöre, ob sie der Gattung oder der Art nach unterschieden sind; 3) wenn es in dem beseelten Wesen nicht etwa mehrere Seelen, wie einige geglaubt haben, sondern es nur eine giebt, ob die Untersuchung von der ganzen Seele oder von den einzelnen Vermögen, und in diesem Falle,

1) Aristotel. de anima I. c. 1. δοκει δε προς αληθειαν ἁπασαν ἡ γνωσις αυτης μεγαλα συμβαλλεσθαι, μαλιστα δε προς την Φυσιν· εστι γαρ οἱον αρχη των ζωιων. επιζητουμεν δε θεωρησαι και γνωναι την τε Φυσιν αυτης και την ουσιαν ειθ' ὁσα συμβεβηκε περι αυτην, ὡν τα μεν ἰδια παθη της ψυχης ειναι δοκει, τα δε κοινα και τοις ζωοις δι' εκεινην ὑπαρχειν.

2) Aristotel. de anima I. c. 1.

Falle, ob sie von den Vermögen selbst oder von ihren Functionen, oder von ihren Gegenständen ausgehen müsse. Diese Frage beantwortet er (II. c. 4.) kurz dahin, daß erst von den Gegenständen, dann von den Verrichtungen, und endlich von den Vermögen gehandelt werden müsse. 4) Ob die Wirkungen der Seele in ihr allein oder zugleich in dem mit ihr verbundenen organischen Körper gegründet sind, ob sie ihr allein als Eigenschaften oder auch zugleich dem ganzen beseelten Wesen beigelegt werden müssen [3]). Alle diese Fragen betreffen nicht die Methode, sondern den Gegenstand der Lehre selbst, und sie konnten daher nicht vor, sondern durch die Untersuchung selbst beantwortet werden. In der That läßt sich aus der Abhandlung die Art und Weise erkennen, wie er einige beantwortet haben wurde. Dieses gilt aber nicht von allen. Es ist daher nicht ganz evident, ob diese Fragen Probleme sind, welche er durch die Untersuchung aufzulösen vornahm.

Ueber die Methode, welche hier anzuwenden sey, läßt er nur ein paar Worte fallen, ohne etwas zu entscheiden. Er fragt nehmlich, ob bei der Seelenlehre eben dieselbe Methode anwendbar sey, welche bei allen Objecten der Naturwissenschaft anzuwenden ist, und ob diese die eintheilende oder demonstrative sey. Die Methode, welche er selbst befolgt, bestehet darin, daß er erstlich durch Begriffe das Wesen der Seele festsetzt, und dann die einzelnen Vermögen der Seele durchgehet, und ihre Gesetze nach Beobachtung bestimmt. Beide Untersuchungen sind von einander unabhängig: aber es wäre methodischer gewesen, wenn er die letzte vorausgeschickt hätte, und erst nach Entwickelung dessen, was die Reflexion über das Bewußtseyn lehrt, zu dem Versuch das Wesen der Seele zu erforschen, fortgeschritten wäre. Denn ob er gleich auf diesem Wege auch nicht weiter gekommen wäre, so würde

3) Aristotel. de anima I. c. 1.

würde er doch einen auffallenden Widerſpruch vermieden haben, daß er erſt die Seele für die Form des organiſchen Körpers erklärt, und doch hernach den thätigen Verſtand als eine vom Körper unabhängige für ſich beſtehende Kraft betrachtet. Ariſtoteles vereiniget alſo die rationale und empiriſche Seelenlehre mit einander, oder vielmehr er unterſcheidet beide nicht gehörig, was erſt ſeit der Wolfiſchen Philoſophie geſchehen iſt, Wiſſenſchaften, welche einen verſchiedenen Inhalt haben, und nicht einerlei Verfahren des Verſtandes erfodern. Es iſt daher nicht befremdlich, wenn beide ungleichartigen Theile in Ariſtoteles Pſychologie nicht von einerlei Werth und Gehalt ſind, und wenn in jenem an ſeine Terminologie ein einſeitig aufgefaßter Begriff geknüpft, in dieſem aber viele vortreffliche Beobachtungen und Reflexionen über Thatſachen neben manchen unerwieſenen Hypotheſen, vorkommen.

Die Kritik der ältern Begriffe und Vorſtellungsarten von der Seele iſt — einige Partheilichkeiten abgerechnet — eine ſehr verdienſtvolle Arbeit, und ein guter Beitrag zur Berichtigung mancher einſeitiger, und noch roher Vorſtellungsarten. Alle Denker, ſagt er, ſtimmen darin überein, daß ſich das lebende Weſen von dem lebloſen durch die Bewegung und durch das Empfinden unterſcheidet, und daß daher die Bewegung, das Empfinden und die Unkörperlichkeit die Eigenſchaften der Seele ausmachen [4]). Er zeigt, wie die frühern Denker, nach ihren materialiſtiſchen Syſtemen das Weſen der

4) Ariſtotel. de anima I. c. 2. το εμψυχον δη τε αψυχε δυοιν μαλιστα διαφερειν δοκει, κινησει τε και τω αισθανεσθαι. παρελειφαμεν δε και παρα των προγενεστερων σχεδον ταυτα περι ψυχης — ὁριζονται δε παντες την ψυχην τρισιν ὡς ειπειν, κινησει, αισθησει, τω ασωματω. τουτων δε ἑκαστον αναγεσθαι προς τας αρχας.

Seele sich gedacht haben; indem sie bald mehr auf das Empfinden, bald mehr auf die Bewegung Rücksicht nahmen, und darnach die Seele bald aus einem, bald aus mehreren Elementen bestehen ließen. Diese materialistische Vorstellungen bestreitet er mit großem Scharfsinn, und zeigt ihre Unvereinbarkeit mit den Aeußerungen der Seelenkräfte, vorzüglich des Denkens: daß die Bewegung im eigentlichen Sinne, als Veränderung des Orts, keine wesentliche Eigenschaft der Seele seyn könne, weil sie sonst zu einem Körper gemacht würde, und weil es dann denkbar seyn müßte, daß sie den Körper nach Belieben verlassen und in ihn zurück kehren könne, und daß todte Thiere wieder lebendig würden. Auch die Kreisbewegung kann ihr nicht wesentlich seyn, gegen Plato. Eben so wenig ist es denkbar, daß die Seele eine Harmonie, das ist, bloß das Verhältniß der Zusammensetzung körperlicher Theile sey. Die Aeusserungen der Seele lassen sich nicht daraus erklären, und es würde folgen, daß in einem Körper mehrere Seelen vorhanden sind [5]).

Durch diese Kritik hatte Aristoteles so viel gewonnen, daß er sich von dem gröbern Materialismus entfernte, und es deutlicher erwieß, daß der Seele weder Ausdehnung, noch

5) Aristotel. de anima I. c. 2. §. 4. Partheilichkeit verräth Aristoteles offenbar, daß er Platos Verdienste um die Seelenlehre ganz mit Stillschweigen übergeht, und dagegen nur seinen Begriff von der Weltseele tadelt, und seine Leser glauben machen will, dieser Philosoph habe das alles im buchstäblichem Sinne genommen. Er hätte mit eben so gutem Grunde demonstriren können, die Seele sey ein Fuhrmann. Das nehmliche gilt auch größtentheils von seiner Polemik gegen den Begriff der Seele, als sey sie das ἑαυτο κινουν. Plato zum wenigsten dachte dabei gar nicht an körperliche Bewegung.

noch Bewegung im Raume zukommen könne, von welchem Wahne vor ihm zwar schon Sokrates, und noch mehr Plato zurückgekommen war, aber ohne die Gründe so deutlich zu entwickeln 6). Indessen ist dgs alles doch nur der erste Schritt zum Immaterialismus, Unkörperlichkeit, welche er von allen ältern Philosophen anerkennen läßt, ist noch keine Immaterialität der Seele. Sein eigner Begriff, wie er ihn aufstellt, entfernt die gröbern, aber nicht die feinern materialistischen Vorstellungen, auf welche man, wenn man den Begriff analysirt, immer wieder zurückgeführt wird.

Aristoteles betrachtet die Seele als das Princip des Lebens. Dieses war auch die Vorstellungsart anderer Philosophen vor ihm; allein er nahm das Leben in seinen Erscheinungen in größerer Ausdehnung. Nur wenige Philosophen hatten auf die Phänomene des Organismus, Erzeugung, Ernährung, Wachsthum ihren Beobachtungsgeist gerichtet; sie zogen seine Aufmerksamkeit auf sich, und er faßte sie gerade in ihrer bisher am meisten vernachläßigten Beziehung, ihrem Zusammenhange mit dem geistigen Leben auf. Leben nennt man die Thätig-

6) Aristotel. de anima I. c. 4. βελτιον γαρ ισως μη λεγειν την ψυχην ελεειν η μανθανειν η διανοεισθαι, αλλα τον ανθρωπον τη ψυχη· τετο δε μη ως εν εκεινη της κινησεως εσης, αλλ' ὁτε μεν μεχρις εκεινης, ὁτε δε, απ' εκεινης. — c. 5. τι αν δη ποτε συνεχει την ψυχην, ει μεριση πεφυκεν; ε γαρ δη γε το σωμα. δοκει γαρ τ' εναντιον μαλλον ἡ ψυχη το σωμα συνεχειν — ει αν ἑτερον τι μιαν αυτην ποιει, εκεινο μαλιςα αν ειη ἡ ψυχη. δειησει δε παλιν κἀκεινο ζητειν, ποτερον ἑν η πολυμερες. ει μεν γαρ ἑν, δια τι εκ ευθυς και την ψυχην ἑν ειναι. ει δε μεριςον, παλιν ὁ λογος ζητησει τι το συνεχον εκεινο· και ἑτω δη προεισιν επι το απειρον.

tigkeit der organischen Kräfte, Leben nennt man auch die Thätigkeit der Geisteskräfte. In den thierischen Wesen, vorzüglich in dem Menschen sind beide einander neben und untergeordnet, und ihre Wirkungen fließen in ein Bewußtseyn zusammen. Aristoteles nun faßte beide Arten von Wirkungen zusammen, und erklärte sich dieselben aus einem gemeinschaftlichen Grunde, Seele, worunter er sich zugleich die organische Kraft denkt. Daher mußte er freylich auch den organischen Körper mit in Betrachtung ziehen, und er tadelt in so fern mit Recht an den ältern Psychologen, daß sie darüber ganz weggesehen haben [7]).

Diese Begriffe knüpft er an die metaphysischen Begriffe von Materie und Form an. Substanz ist das aus Form und Materie bestehende. Die Materie ist die Möglichkeit, die Form die Wirklichkeit, oder das, was die Möglichkeit zur Wirklichkeit macht. Substanzen sind vorzüglich Körper und zwar physische. (Das ist solche, welche das Princip ihrer Thätigkeit und Ruhe in sich selbst haben.) Von diesen haben einige Leben, andere nicht. Leben heißt die Ernährung und das Wachsthum und Abnehmen aus innern Princip. Ein solcher belebter Naturkörper ist Substanz, der Körper ist Materie und das Subject, die Seele, die Form. Die Form (die Kraft) ist aber von zweierlei Art, wie Wissenschaft und wissenschaftliches Denken (schlafende Kraft, und thätige lebendige Kraft). Die Seele ist nun Form in der ersten Bedeutung. Denn während

7) Aristotel. de anima I. c. 3. εκεινο δε ατοπον συμβαινει και τετω τω λογω και τοις πλειοις των περι ψυχης. συναπτεσι γαρ και τιθεασιν εις σωμα την ψυχην, κδε προδιορισαντες δια τινα αιτιαν και πως εχοντος τε σωματος. καιτοι δοξειεν αν τετο αναγκαιον ειναι. δια γαρ την κοινωνιαν το μεν ποιει, το δε πασχει, και το μεν κινειται, το δε κινει. τετων δε κδεν υπαρχει προς αλληλα τοις τυχεσιν.

rend des Zuſtandes, daß ein Körper beſeelt iſt, findet Schlafen und Wachen, Ruhen und Thätigſeyn der Kraft ſtatt. Die Seele iſt alſo die erſte Form eines phyſiſchen Körpers, welcher die Empfänglichkeit zum Leben hat, das iſt, organiſch iſt [8]).

8) Ariſtotel. de anima II. c. 1. ζωην δε λεγομεν την δι αυτε τροφην τε και αυξητιν και φθισιν. ωςε παν σωμα φυσικον μετεχον ζωης ουσια αν ειη, ουσια δε ουτως, ως συνθετη. επει δε εςι σωμα τοιονδε, ζωην γαρ εχον, ουκ αν ειη το σωμα ψυχη, ου γαρ εςι των καθ' υποκειμενε το σωμα, μαλλον δε ως υποκειμενον και υλη. αναγκαιον αρα την ψυχην ουσιαν ειναι, ως ειδος σωματος φυσικε δυναμει ζωην εχοντος. ἡ δε ουσια εντελεχεια· τοιουτε αρα σωματος εντελεχεια. αυτη δε λεγεται διχως· ἡ μεν ως επιςημη, ἡ δε, ως το θεωρειν. φανερον ουν ὁτι ως επιςημη, εν γαρ τω υπαρχειν την ψυχην, υπνος και εγρηγορσις εςιν. αναλογον δ' ἡ μεν εγρηγορσις τω θεωρειν, ὁ δ' υπνος τω εχειν και μη ενεργειν. προτερα δε τη γενεσει επι τε αυτε ἡ επιςημη. διο ψυχη εςιν εντελεχεια ἡ πρωτη σωματος φυσικε ζωην εχοντος δυναμει, τοιουτον δε ὁ αν ἡ οργανικον. Der Begriff, welchen Ariſtoteles durch das Wort εντελεχεια ausdrücken wollte, iſt in dieſem Zuſammenhange ſo klar und deutlich, daß man wirklich erſtaunen muß, wenn man die Erklärungsverſuche mit einem Blick durchläuft, und es iſt unbegreiflich, wie Hermolaus Barbarus ſogar in ſeiner Verlegenheit ſich an den Teufel wenden konnte. Mehr Schwierigkeit macht die Auffindung eines beſtimmten Ausdrucks als die Erklärung des Begriffs. Man würde es durch Vermögen am erſten überſetzen können, wenn

Daraus folget, daß die Seele weder ein Körper, aber auch nicht ohne Körper seyn kann. Sie ist etwas von dem Körper unzertrennliches, das nur in einem Körper, von der Beschaffenheit, einem organischen, vorhanden seyn kann [9]).

Das Leben begreift mehreres unter sich, das Denken, das Empfinden, willkürliche Bewegung und Ruhe, ferner die Veränderungen in Ansehung der Ernährung, des Wachsthums und des Abnehmens. Das Ernähren, Wachsen, Abnehmen kann für sich allein bestehen, und von den übrigen Aeußerungen des Lebens getrennt seyn; aber diese können nicht ohne jene bestehen [10]).

Den Pflanzen legt man ein Leben bey, weil sie wachsen und abnehmen, aber lebende Wesen (ζωα) sind sie noch nicht; dieses sind diejenigen, welche Empfindung (Bewußtseyn) besitzen. Der unterste Grad derselben ist das Gefühl, welches auch von den übrigen getrennt vorkommen kann [11]). Mit der Empfindung ist Phan-

er nicht δυναμις auch der Materie, dem bloß Leidenden beilegte. Am ersten entspricht der Ausdruck Kraft: so daß die erste Entelechie — die ruhende, und die zweite Entelechie die wirkende Kraft ist.

9) Aristotel. de anima II. c. 2. και δια τουτο καλως υπολαμβανουσιν, οις δοκει μητε ανευ σωματος ειναι μητε σωμα τι ἡ ψυχη. σωμα μεν γαρ ουκ εστι, σωματος δε τι, και δια τουτο εν σωματι υπαρχει, και εν σωματι τοιουτῳ. — ἑκαστα γαρ ἡ εντελεχεια εν τῳ δυναμει υπαρχοντι και τῃ οικειᾳ ὑλῃ πεφυκε γινεσθαι.

10) Aristotel. de anima II. c. 2.

11) Aristotel. de anima II. c. 2. το μεν ουν ζην δια την αρχην ταυτην (το θρεπτικον) υπαρχει πασι τοις

Phantaſie und Begehren unzertrennlich verbunden, denn wo Empfindung iſt, da iſt auch Vergnügen und Schmerz in Begleitung, und dieſes hat nothwendig Begehren zur Folge [12]).

Die Vermögen der Seele ſind die thieriſche Ernährung, das Empfindungs- Denk- und Begehrungs- oder Bewegungsvermögen. Unter dieſen ſcheint das Denkvermögen von ganz anderer Art zu ſeyn, als die übrigen, und einer andern Art von Seele anzugehören. Es unterſcheidet ſich von den übrigen, daß es von den übrigen Vermögen getrennt werden kann, und ſich zu ihnen verhält, wie das Ewige zu dem Sterblichen. Die übrigen Vermögen können nicht von einander getrennt, aber wohl durch Begriffe unterſchieden werden [13]). Hier wurde alſo Ariſtoteles inne, daß ſeine Definition zu einſeitig gefaßt iſt, indem er zuerſt vorzüglich die Aeußerungen der Organiſation in Betrachtung zieht, und den Grund derſelben Seele nennt, dann aber nicht die Aeußerungen des geiſtigen Lebens aus demſelben Grunde ableiten kann. Daher findet er ſich im Gedränge, ſo oft er auf die Frage kommt, ob alle dieſe Vermögen aus einer Grundkraft entſpringen. Das einemal treibt ihn das Intereſſe der Vernunft, die Frage zu bejahen,

τοις ζωσι. το δε ζωον, δια την αισθησιν πρωτως. και γαρ τα μη κινουμενα μηδ' αλλαττοντα τοπον, εχοντα δ' αισθησιν ζωα λεγομεν και ου ζην μονον, αισθησεως δ' υπαρχει πρωτον πασιν αφη.

12) Ariſtotel. de anima II. c. 2. ει δε αισθησιν (εχει) και φαντασιαν και ορεξιν. ὁπου μεν γαρ αισθησις, λυπη τε και ἡδονη παρακολουθει. ὁπου δε ταυτα, εξ αναγκης και επιθυμια. c. 3.

13) Ariſtotel. de anima I. c. 4. Siehe Note 6.

und die Meinung, die Seele beſtehe aus verſchiedenen, in verſchiedenen Theilen des Körpers befindlichen Theilen, welches Plato in einem gewiſſen Sinne behauptete, zu beſtreiten. Auf der andern Seite brachte ihn die Unmöglichkeit, ſo verſchiedenartige Wirkungen aus einer Grundkraft abzuleiten, in Verlegenheit, und er mußte am Ende, was er nicht wollte, doch wieder verſchiedene Kräfte, nehmlich eine ſinnliche und eine denkende Seele annehmen, die ſich nicht allein durch ihre Verrichtungen, ſondern auch ſelbſt durch ihren Ort im Körper, und durch ihr Verhältniß bei der Erzeugung unterſchieden, und nicht aus einer Wurzel entſprungen, obgleich auf einem gemeinſchaftlichen Stamm gepfropft ſind. Außerdem begnügte er ſich mit einer richtigen Stufenleiter organiſcher Weſen, wo von der unterſten Stufe an zu einer Fähigkeit immer eine neue, welche durch die vorige bedingt iſt, hinzukommt, in eben dem Verhältniſſe aber auch der Umfang der darunter gehörigen Gattungen und Arten immer mehr abnimmt [14]).

Das Ernährungsvermögen iſt das erſte und allgemeinſte der Seele, durch welches allen das Leben zukommt. Ihre Verrichtungen ſind die Erzeugung und die Ernährung. Das Hauptorgan deſſelben iſt in dem Herzen, weil dieſes der Quell der thieriſchen Wärme iſt [15]).

Die

14) Ariſtotel. de anima II. c. 3.

15) Ariſtotel. de anima II. c. 4. ἡ γαρ θρεπτικη ψυχη και τοις αλλοις ὑπαρχει, και πρωτη και κοινοτατη δυναμις εϛι ψυχης, καθ' ἡν ὑπαρχει το ζην ἁπασιν, ἡς εϛιν εργα γεννησαι και τροφη χρησασθαι. — de somno c. 2. ἁπαντα γαρ τα εναιμα καρδιαν εχει, και ἡ αρχη της αισθησεως και της κινησεως της κυριας εντευθεν εϛι. de iuuent. et senect. c. 2. δηλον εκ των ειρημενων ὁτι εν τουτῳ κεγκε-

Die Erzeugung ist die vollkommenste organische Wirkung; daher findet sie nur bei vollkommen gebildeten und ausgewachsenen Thieren statt. Sie ist diejenige Thätigkeit, wodurch ein Thier ein anderes seiner Art hervorbringt, und dadurch das Ziel, wonach alles strebt, ewige Fortdauer, auf die ihm einzig mögliche Art erreicht; denn jedes Thier kann nicht als Individuum, sondern nur als Art fortdauern [16]).

Der Saame ist bei der Zeugung das Organ, die Seele aber das wirkende Princip. Der Saame ist eine aus der edelsten Flüssigkeit des organischen Körpers, dem Blute, abgesonderte Flüssigkeit, welche aus zwei Bestandtheilen besteht, dem organischen Keime, und der organischen Kraft, welche den Keim beseelt; jener rührt von dem Weibe, diese vom Manne her. Die organische Kraft ist nichts anders als ein Wärmestoff, der nichts ähnliches mit dem Feuer hat, ein Stoff, der in dem ganzen Universum ausgebreitet ist; er ist in dem schaumigsten Theile des Saamens das luftartige (πνευμα) und in diesem diejenige Natur, welche mit dem Elemente der Gestirne Analogie hat. Da dieser Wärmestoff überall verbreitet ist, so läßt es sich in diesem Sinne behaupten, daß alles mit seelenartigen Wesen angefüllt ist. Daß die beseelten Wesen aber nicht von einerlei Art und Vollkommenheit

(εγκεφαλω) τε και εν τω μεσω τε σωματος των τριων μοριων, ἠτε της αισθητικης αρχη ψυχης εστι και ἡ της αυξητικης και ἡ της θρεπτικης. c. 4. παντα δε τα μορια και παν σωμα των ζωων εχει τινα συμφυτον θερμοτητα φυσικην. — αναγκαιον δη ταυτης την αρχην της θερμοτητος εν τη καρδια τοις εναιμοις ειναι, τοις δ' ανaιμοις, εν τω αναλογον.

16) Aristotel. de generat. animal. II. c. 1. de anima II. c. 4.

heit sind, hängt von der Aufnahme dieses beseelenden Prinzips, und auch zum Theil von localen Ursachen ab [17]). Dieses Princip des organischen Lebens und der Empfindung, welches zugleich auch die Bedingung des geistigen Lebens ist, ist ursprünglich, wenigstens der Möglichkeit nach, in dem Saamen enthalten. Die geistige Denkkraft aber kommt von Außen in den Menschen [18]).

Die Ernährung ist diejenige Thätigkeit der Seele, wodurch derjenige Körper, welcher die Seele enthält, in seiner Natur als organisches Wesen erhalten wird. Die Nahrung ist das den elementarischen Stoffen Entgegengesetzte, welches von der Seele vermittelst der Wärme gekocht und den Stoffen verähnlichet wird. Die Wärme ist nicht die eigentliche ernährende Kraft, sondern die Seele, und jene nur Miturſache. Der Nahrungsstoff setzt die Seele in Thätigkeit, und ist also eine nothwendige Bedingung des Nahrungsgeschäftes. Die letzten Zwecke, worauf es die Natur bei der Ernährung der beseelten Wesen ab-

17) Aristotel. de generat. animal. I. c. 2. 18. 21. ὅτε το θηλυ προς την γενεσιν ἀτω συμβαλλεται τοις συνιζαμενοις ὡς το αρρεν, αλλα το μεν αρρεν αρχην κινησεως, το δε θηλυ την ὑλην. II. c. 3. III. c. 11. εν δε τουτῳ παντι (πνευματι) θερμοτητα ψυχικην, ὡς τροπον τινα παντα ψυχης ειναι πληρη.

18) Aristotel. de generat. animal. II. c. 3. ὁτι μεν ουν ἡ εν τοις ζωοις θερμοτης ουτε πυρ ουτ' απο πυρος εχει την αρχην, εκ των τοιουτων εξι φανερον. το δε της γονης σωμα, εν ᾧ συναπερχεται το σπερμα το της ψυχικης αρχης, το μεν χωριζον ου σωματος, ὁσοις εμπεριλαμβανεται το θειον, τοιουτος δε εξιν ὁ καλουμενος νους· το δ' αχωριζον τουτο σπερμα της γονης διαλυεται και πνευματουται φυσιν εχον ὑγραν και ὑδατωδη.

abgeſehen hat, iſt die Fähigkeit ſeines Gleichen zu erzeugen. Man kann daher auch die Ernährung als eine Function der Zeugungskraft der Seele betrachten [19]).

Empfindung iſt das Hauptmerkmal jedes lebenden Weſens (ζωον) und eine nothwendige Eigenſchaft deſſelben, vorausgeſetzt, daß die Natur nichts vergeblich macht, ſondern alles Zweck iſt, und mit Zwecken zuſammenhängt. Denn ein Körper, der ſich von der Stelle bewegt, kann ohne Empfindung weder ernährt werden, noch das ihm von der Natur beſtimmte Ziel der Vollkommenheit erreichen [20]).

Die Empfindung iſt eine Art von Leiden, verbunden mit einer Art von Thätigkeit. Ein empfindendes Weſen iſt nehmlich, ſowohl dasjenige, was empfinden kann, und was wirklich empfindet, was das Vermögen hat, und es wirklich äußert. Durch die Einwirkung eines äußern Gegenſtandes wird das Vermögen zur Thätigkeit geweckt, es wird nun ein wirklich Empfindendes. Das Empfindungsfähige iſt der Möglichkeit nach eben das, was das Empfindbare iſt, es leidet von dem Objecte als etwas Unähnliches; iſt es afficirt worden, ſo iſt es ſchon mit demſelben verähnlichet. Das Empfinden iſt alſo in dem Subjecte ein Leiden und Wirken zugleich, weil aber die Einwirkung eines äußern Gegenſtandes voraus

aus gehen muß, so haben wir das Empfinden nicht, wie das Denken, in unserer willkürlichen Gewalt [21]).

Der Sitz des Empfindungsvermögens ist vorzüglich in dem Herzen, zum Theil auch in dem Gehirne. Ohne thierische Wärme ist kein Empfinden möglich [22]). Empfindung ist nun überhaupt die Aufnahme der Formen der sinnlichen Gegenstände ohne Materie. Denn durch die Empfindung kommt ein Bild von dem Gegenstande in die Seele, aber der Gegenstand selbst ist nicht in der Seele. Das Empfindungsvermögen ist also die Fähigkeit, die Form der äußern Gegenstände aufzunehmen, und es gehört daher zu dem Wesen eines jeden einzelnen Sinnes, daß er ein bestimmtes Verhältniß, einen Grad hat, in welchem er empfänglich ist, und daß daher jeder Sinn durch Uebermaaß des empfindbaren Gegenstandes zerstöhret wird [23]).

Die

21) Aristotel. de anima II. c. 5. το δ' αισθητικον δυναμει εστιν οιον το αισθητον ηδη τη εντελεχειᾳ. πασχει μεν γαρ ου χ ὁμοιον, πεπονθος δε ὁμοιουται.

22) Aristotel. de partib. animal. III. c. 4. II. c. 10. των δ' αισθησεων και αιτιος (ὁ εγκεφαλος) ευδηλως — ὁτι αρχη των αισθησεων εστιν ὁ περι την καρδιαν τοπος. — εχει δ' εν τω εμπροσθεν τον εγκεφαλον παντα τα εχοντα τουτο το μοριον. δια το εμπροσθεν ειναι ἐΦ' ᾧ αισθανεται, την δ' αισθησιν απο καρδιας, ταυτην δ' ειναι εν τοις εμπροσθεν, και το αισθανεσθαι δια των εναιμων γινεσθαι χωριων. de somno c. 2. Hiernach muß die Stelle de iuvent. et senect. c. 3. beurtheilet werden, welche dem Gehirne zum Theil das Empfindungsvermögen beizulegen scheint.

23) Aristotel. de anima II. c. 12. ἡ μεν αισθησις εστι το δεκτικον των αισθητων ειδων ανευ της ὑλης

Die empfindbaren Gegenſtände ſind von dreierlei Art, denn ſie ſind entweder nur zufällig empfindbar, oder empfindbar durch beſondere Sinne, oder endlich Objecte keines beſondern Sinnes, ſondern aller zuſammen. Die beſondern Objecte der Sinne ſind die Farben des Geſichts, der Schall des Gehörs, die ſchmeckbaren Säfte, des Geſchmacks, die Gerüche des Geruchs, die fühlbaren Eigenſchaften des Gefühls. Die gemeinſamen Gegenſtände ſind, Bewegung, Ruhe, Zahl, Geſtalt, Größe [24]).

Die beſondern Objecte der Sinne werden entweder vermittelſt gewiſſer Mittelurſachen (wie die Farben vermittelſt des Lichts), oder unmittelbar wahrgenommen. Derjenige Sinn, welcher unmittelbar wahrnimmt, iſt allein das Gefühl; dieſer Sinn der unmittelbaren Berührung iſt überhaupt eine nothwendige Eigenſchaft jedes Thieres, ohne welchen es gar nicht beſtehen kann. Er gehört zum Seyn, die übrigen, welche gewiſſe Media erfodern, zum Beſſerſeyn, um auch in der Entfernung eine größere Mannigfaltigkeit von Gegenſtänden wahrzunehmen [25]).

Mit vielem Scharfſinn unterſucht nun Ariſtoteles die Bedingungen des Empfindens, in ſo fern ſie in der Beſchaffenheit der Objecte, der Medien und der Sinnesorgane liegen. Es würde uns aber zu weit führen, wenn wir dieſe Unterſuchungen anführen wollten. Bei allem Sinnreichen und Scharfſinnigen, was er über dieſen Gegenſtand geſagt hat, beruhet doch das meiſte auf Hypo-

the

ὑλης. μεγεθος μεν γαρ αν τι ειη αισθανομενον, κμην τω γε αισθητικω ειναι κδ' ἡ αισθησις μεγεθος εςι, αλλα λογος τις και δυναμις εκεινα.

24) Ariſtotel. de anima II. c. 6.

25) Ariſtotel. de anima III. c. 12, 13.

thesen, weil ihm die Kenntniß des Nervensystems, als Organs des Empfindens fehlte [26]). Bei dem allen ahndet er nichts von den Schwierigkeiten, welche diesen Theil der Naturkunde für uns unzugänglich machen, und er scheint in dem Gedanken zu stehen, die Erscheinungen, welche sich auf das Empfinden beziehen, aus objectiven Gründen vollkommen erklärt zu haben. Indessen waren auch diese dogmatischen Versuche nicht vergebens; sie führten endlich, nachdem sie freilich lange genug geblendet, und zu ähnlichen Bemühungen gelockt hatten, außer manchem andern zufälligen Gewinn an Erfahrungskenntnissen, das Resultat herbei, daß man den eigentlichen Actus, wie das Empfinden zugehe, doch nicht erklären könne.

Da die fünf Sinne jeder seine besondern Gegenstände hat, die er wahrnimmt, so muß noch ein Vermögen da seyn, welches die einzelnen Empfindungen aufnimmt, und zu einem Ganzen vereiniget. Dieses ist das, was er Gemeinsinn (κοινη αισθησις) nennt Ungeachtet er diesem das Herz als besonderes Organ anzuweisen scheinet, so wird man doch nicht irren, wenn man darin den eigenthümlichen Sinn als Seelenvermögen im Gegensatz zu den einzelnen Sinnenorganen findet. Denn Aristoteles warf zuerst die Frage auf: wie es sich erklären lasse, daß man sich

26) Ungeachtet beim Aristoteles das Wort νευρον vorkommt, so bedeutet es doch nicht das, was wir unter Nerven verstehen. Eine Spur von Nerven ist das, er von den ποροις sagt, die vom Auge und Ohre zu den Venen des Gehirns gehen, (de partib. animal. II. c. 10. Histor. animal. I. c. 16. de sensu c. 2) aber es wird auch zugleich aus diesen Stellen klar, daß er von den Verrichtungen des Nervensystems keine Vorstellung hatte, außer daß sie die Organe der Bewegung sind de animal. motu c. 7.

sich bewußt sey, etwas empfunden zu haben, welche er dahin erkläret, daß dieses Bewußtseyn nicht in den Functionen jedes einzelnen Sinnes, — denn sonst würde man bei jedem Sinn ins Unendliche fort noch einen Sinn annehmen müssen, der den ersten wahrnehme, — sondern in einem Gemeinsinne seinen Grund habe, welcher alle einzelne Empfindungen in sich vereinige, aufbewahre, sie mit einander vergleiche und beurtheile. Denn dazu wird Einheit des Bewußtseyns erfordert [27]). Auch läßt es sich nun leicht daraus erklären, warum Aristoteles diesem Gemeinsinne außerdem noch als eigenthümliches Object die gemeinsamen sinnlichen Eigenschaften als Größe, Gestalt, Zahl, Bewegung, Ruhe, anweiset. Denn da durch dasjenige, was alle einzelnen Empfindungen aufnimmt, erst ein sinnliches Object vorgestellt wird, so kann auch durch diesen Gemeinsinn nur allein wahrgenommen werden, was an allen sinnlichen Objecten gemeinschaftlich angetroffen wird. Bewegung ist von diesen die Grundempfindung, an und vermittelst welcher auch die Größe, Gestalt und die Zahl, (welche aber doch auch allen einzelnen Empfindungen der fünf Sinne anhängt) wahrgenommen wird [28]). Auch

27) Aristotel. de anima III. c. 1, 2. ἀδε δη κεχωρισμενοις ενδεχεται κρινειν το κρινον, ὁτι ἑτερον το γλυκυ τε λευκε, αλλα δει ἑνι τινι αμφω δηλα ειναι. ἑτω μεν γαρ εχει, καν σιτε μεν ἑτω. τε δε συ αισθοιο, δηλον αν ειη ὁτι ἑτερα αλληλων. δει δε το ἑν λεγειν, ὁτι ἑτερον. — λεγει αρα το αυτο. ὡσε ὡς λεγει ἑτω και νοει και αισθανεται. de memoria c. 1. de inuentute et senectute c. 1. de somnio c. 2.

28) Aristotel. de anima III. c. 1. ἀδε μην ἀδε των κοινων ὁιοντε ειναι αισθητηριον τι ιδιον, ὡν εκαση αισθησει αισθανομεθα κατα συμβεβηκος, ὁιον

Auch die Vorstellung von Zeit und Raum kommt diesem Gemeinsinne, nach seiner Ansicht, natürlich zu, weil sie Eigenschaften der Dinge sind [29]).

Wir finden hier den Aristoteles dem abgesonderten Begriffe vom Bewußtseyn sehr nahe. Der Mangel eines Worts in der griechischen Sprache für das Bewußtseyn, abgesondert von allem Inhalte, und auf der andern der Gesichtspunct seines empirischen Systems, nach welchem die Vorstellungen von den Objecten gegeben, nicht in dem Gemüthe erzeugt werden, verhinderte ihn tiefer in den Mechanismus des Vorstellens einzudringen. Daher vermißt man auch noch die Unterscheidung des äußern Sinnes von dem innern, und des Bewußtseyns von beiden. Alle diese Begriffe liegen noch unentwickelt in dem Ausdrucke des Gemeinsinnes.

Die Einbildung (φαντασια) ist weder ein Empfinden noch ein Denken, aber mit beiden enge verbunden. Denn Einbilden ist eine willkürliche Aeußerung des Gemüths, welches wahr und falsch seyn kann; das letzte streitet mit der Natur der Empfindungen, und das erste stimmt nicht mit dem Gesetz des Denkens, nach welchem

κινησεως, στασεως, σχηματος, μεγεθος, αριθμου, ἑνος, ταυτα γαρ παντα κινησει αισθανομεθα, οἱον μεγεθος κινησει, ὡστε και το σχημα. μεγεθος γαρ τι και το σχημα, το δε ηρεμειν τω μη κινεισθαι, ὁ δε αριθμος τη αποφασει της συνεχους και τοις ιδιοις.

29) Aristotel. de memoria c. 1. δια τινα μεν ουν αιτιαν ουκ ενδεχεται νοειν ανευ συνεχους ανευ χρονου παμπ ον εν χρονω ονται, αλλος λογος. μεγεθος δ' αναγκαιοι γνωριζειν και κινησιν, ᾧ και χρονα και το φαντασμα της κοινης αισθησεως, παθος εστιν ὡστε φανερον, ὁτι του πρωτω αισθητικω τινων ἡ γνωσις εστιν.

chem es nicht in unſerer Willkür ſteht, ob wir richtig oder falſch denken wollen [30]). Alle Vorſtellungen ſind Bewegungen oder Veränderungen, welche (die ſinnlichen unmittelbar, die Gedanken mittelbar durch die Einbildungskraft) in den Empfindungsorganen Spuren oder Neigungen zu denſelben Bewegungen zurücklaſſen. Dieſe aufbewahrten Eindrücke können in einer doppelten Beziehung erneuert werden, nehmlich einmal als bloße Veränderungen und Modificationen des Gemüths, ohne Beziehung auf den Gegenſtand, oder zweitens in dieſer Beziehung als Copien von Vorſtellungen (εικων) als Vorſtellungen von etwas, das ſchon vorgeſtellt worden. In dem erſten Falle iſt es eine Vorſtellung der Phantaſie, im zweiten des Gedächtniſſes [31]). Die Einbildung iſt alſo eine Bewegung oder Veränderung, welche von einer vorhergegangenen Empfindung herrühret; wenn damit der Gedanke verbunden iſt, daß wir die Vorſtellung vorher gehabt haben, ſo iſt es eine Gedächtnißvorſtellung. Gedächtniß haben

30) Ariſtotel. de anima III. c. 3. Φαντασια γαρ ἑτερον και αισθησεως και διανοιας, ἡ αυτη δε κ γιγνεται ανευ αισθησεως, και ανευ ταυτης κκ εσιν ὑποληφις. ὁτι δ' κκ εσιν ἡ αυτη Φαντασια και ὑποληψις, Φανερον. τκτο μεν γαρ το παθος εΦ' ἡμιν εσιν ὁταν βελωμεθα, προ ομματων γαρ εσι ποιησασθαι, ὡσπερ ὁι εν τοις μνημονικοις τιθεμενοι και εἰδωλοποιουντες. δοξαζειν δ' κκ εΦ' ἡμιν, αναγκη γαρ ἡ ψευδεσθαι ἡ αληθευειν.

31) Ariſtotel. de memoria c. 1. ἁτως και το εν ἡμιν Φανταςμα δει ὑπολαβειν, και αυτο τι καθ' ἁυτο ειναι θεωρημα και αλλα Φανταςμα. ἡ μεν εν καθ' ἁυτο θεωρημα ἡ Φανταςμα εσιν, ἡ δε αλλα, οιον εικων και μνημονευμα.

also nur diejenigen, welche einer Vorstellung der Zeit fähig sind [32]).

Das Gedächtniß ist ein unwillkürliches Behalten und Erneuern der Vorstellungen; man kann aber auch absichtlich gehabte Vorstellungen wieder hervorrufen (αναμνησις). Die Vorstellungen treten in gewisse Reihen und Verbindungen. Wird eine von diesen in Verbindung stehenden Vorstellungen erneuert, so erweckt sie auch die übrigen. Ist es also unsere Absicht, eine vormalige Vorstellung wieder zum Bewußtseyn zu bringen, so gehen wir von einer gegenwärtigen aus, welche mit jener entweder gleichzeitig, oder ähnlich, oder entgegengesetzt ist, und die Erweckung geschiehet dann, weil die Veränderungen, die bei diesen Vorstellungen vorgehen, entweder gleichzeitig, oder ganz, oder zum Theil einartig sind [33]). Eine wichtige Entdeckung des Gesetzes der Association und Erneuerung associrter Vorstellungen, wozu schon Plato die Bahn gebrochen, welche aber erst in unsern Zeiten vollendet worden.

Einbildung, Gedächtniß und Erinnerungen sind Aeußerungen nur eines Vermögens, wozu der Grund in dem Gemeinsinne, in dem Empfindungsvermögen liget [34]).

Das

32) Aristotel. de anima III. c. 3. ἡ φαντασια αν ειη κινησις ὑπο της αισθησεως της κατ' ενεργειαν γιγνομενης de memoria c. 1.

33) Aristotel. de memoria c. 2. ὁταν αν αναμιμνησκωμεθα, κινεμεθα των προτερων τινα κινησεων, ἑως αν κινηθωμεν, μεθ' ἡν εκεινη ειωθε, διο και το εφεξης θηρωμεν απο τε νυν ἡ αλλε τινος. και αφ' ὁμοιε ἡ εναντιε και ἡ τε συνεγγυς διατετ γινεται ἡ αναμνησις. αἱ γαρ κινησεις τετων των μεν αἱ αυται, των δε ἁμα, των δε μερος εχεσι.

34) Aristoteles de memoria c. 1.

Das Denken hat zwar darin Aehnlichkeit mit dem Empfinden, daß beides in der Fähigkeit die Formen der Dinge aufzunehmen bestehet; aber übrigens sind beide von einander verschieden. Denn das Denken erfodert kein Organ des Körpers, wie das Empfinden, und dieses wird mit den Organen durch einen zu starken Eindruck zerstöhret, das Denken aber durch einen stärkern Akt gestärkt. Die Denkkraft ist daher eine von allem Körperlichen abgesonderte, für sich bestehende Kraft [35]). Dennoch aber stehet sie in der engsten Verbindung damit, weil ohne Empfindungen und Einbildungen kein Denken möglich ist. Die Sinnenorgane haben nehmlich einen doppelten Zweck, theils die Erhaltung des thierischen Lebens, ohne welches kein Denken möglich ist, theils die Beförderung des geistigen, durch Darreichung des Stoffs. Dieses gilt vorzüglich von dem Sinn des Gesichts und des Gehörs, welche daher von edler Art sind [36]).

Das Empfinden ist ein Aufnehmen der Formen der Gegenstände, und das Denken ein Aufnehmen der Formen der Vorstellungen von den Gegenständen, oder eine Form der Formen, wie die Hand das Organ der Organe. Das Object des Denkens ist das Abstracte, von dem Substanziellen abgesonderte,

35) Aristotel. de anima III. c. 4.

36) Aristotel. de anima III. c. 1. de sensu c. 1. πᾶσι μεν τοις ἐχουσι, σωτηρικὸς ἕνεκα ὑπάρχουσιν, ὁπως διωκωσι τε προαισθανομενα την τροφην και τα φαυλα και τα φθαρτικα φευγωσι, τοις δε φρονησεως τυγχανουσι τὸ ευ ἕνεκα. πολλας γαρ εισαγγελλουσι διαφορας, ἐξ ὡν ἡ τε νοητων ἐγγινεται φρονησις και ἡ των πρακτων. αυτων δε τουτων προσ μεν τα αναγκαια κρειττων ἡ οψις και καθ' αὐτην, προς δε νου κατα συμβεβηκος ἡ ακοη.

welches ein Substrat erfodert, dieses sind die Sinnenobjecte. Die Vorstellungen der Einbildungskraft, welchen Empfindungen zum Grunde liegen, reichen den Stoff zum Denken dar, und sie vertreten die Stelle der Anschauungen für den Verstand [37]).

Da also das Denken wie das Empfinden eine Art von Empfänglichkeit für die Formen der Objecte ist, ob sich gleich beide durch die Verschiedenheit der Objecte und die Art ihrer Aeußerung unterscheiden, so unterscheidet Aristoteles das Denkvermögen und die Denkkraft, oder den leidenden und den thätigen Verstand. Jener besteht bloß in der Receptivität der abgesonderten Formen der Dinge, worauf die Möglichkeit des Denkens eigentlich beruhet, und er ist, ehe er afficirt worden, als eine leere Tafel zu betrachten; dieser macht aus dem Denkbaren oder dem Stoffe des Denkens etwas wirklich Gedachtes. Der leidende Verstand stehet mit dem Empfindungsvermögen und der Einbildungskraft, folglich auch mit dem organischen Körper in der engsten Verbindung; er wird daher mit diesem zerstöhrt. Der thätige Verstand ist das

37) Aristotel. de anima III. c. 4. ει δη εστι το νοειν ωσπερ αισθανεσθαι η πασχειν ὁτι αν ειη ὑπο τε νοητε, η τοιετον ἑτερον, απαθες αρα δει ειναι, δεκτικον δε τε ειδες και δυναμει τοιετον. c. 8. ὡστε ἡ ψυχη ὡσπερ ἡ χειρ εστι. και γαρ ἡ χειρ οργανον εστιν οργανων και ὁ νες δε ειδος ειδων. και ἡ αισθησις ειδος αισθητων — εν τοις ειδεσι τοις αισθητοις τα νοητα εστι — ὁταν τε θεωρη. αναγκη ἁμα Φαντασμα τι θεωρειν· τα γαρ Φαντασματα ὡσπερ αισθηματα εστι πλην ανευ ὑλης. εστι δ' ἡ Φαντασια ἑτερον Φασεως και αποΦασεως, συμπλοκη γαρ εστιν νοηματων το αληθες η ψευδος. τα δε πρωτα νοηματα, τινι διοισει τε μη Φαντασματα ειναι, η κδε ταυτα Φαντασματα, αλλ' ου μετ ανευ Φαντασματων.

dagegen eine reine, von aller Materie und Organiſation unabhängige Kraft, und keiner Zerſtöhrung unterworfen. Es läßt ſich daher zwar ein Denken in einem vom Körper abgeſonderten Zuſtande annehmen, aber ohne Bewußtſeyn und Erinnerung, welche ohne Einbildungskraft und Organiſation nicht möglich ſind [38]).

Da die Stammbegriffe aller Erkenntniß dem Verſtande gegeben werden, ſo konnte Ariſtoteles nicht das Bilden dieſer Begriffe, ſondern nur das Vorſtellen derſelben, welches eine Art von Wahrnehmen iſt, (Man ſehe oben S. 100, 102.) als eine Function der Denkkraft betrachten. Die eigentliche Function der thätigen Denkkraft iſt alſo das Verbinden der Begriffe oder das Urtheilen (ὑπολῆψις) [39]).

Das Denken theilet ſich in verſchiedene Zweige nach Verſchiedenheit der Gegenſtände. Der Gegenſtand iſt nehmlich entweder das Zuſammengeſetzte, wie es in der Erfahrung wahrgenommen wird, z. B. dieſer Menſch iſt weiß, oder das Einfache (ἀδιαιρετον) Begriffe zum wiſſenſchaftlichen Gebrauche. Jenes iſt δοξα dieſes επιςημη und νους. Jene Urtheile können wahr und falſch ſeyn, dieſe

38) Ariſtotel. de anima III. c. 5. και εςιν μεν ὁ τοιυτος νους τῳ παντα γιγνεσθαι, ὁ δε τῳ παντα ποιειν, ὡς ἑξις τις — και ἀτος ὁ νους χωριςος και αμιγης και απαθης, τῃ ουσιᾳ ων ενεργεια — χωριςθεις δε ες μονον τυτο ὁπερ ες, και τυτο μονον ἀθανατον και ἀιδιον· ε μνημονευομεν δε, ὁτι τυτο μεν απαθες, ὁ δε παθητικος νους φθαρτος, και ανευ τυτυ ὐδεν νοει.

39) Ariſtotel. de anima III. c. 6. το δε ἐν ποιειν, τυτο ὁ νους ἑκαςον.

sind nothwendig wahr [40]). Ferner betreffen die Gegenstände entweder die Natur, das Unveränderliche, oder die Freiheit, das Veränderliche, was in der Gewalt des Menschen steht. Mit der Erkenntniß jener beschäftiget sich der theoretische, mit diesen die praktische Vernunft, deren Zweige wir hernach anführen wollen [41]).

Die Gefühle betrachtet Aristoteles als gewisse Modificationen des Gemüths, welche gewisse Thätigkeiten und Handlungen, selbst leidende Zustände unmittelbar begleiten. So ist mit dem Empfinden und dem Denken allezeit ein angenehmes oder unangenehmes Gefühl verbunden [42]). Das Vergnügen ist ein unzertrennlicher Erfolg von Thätigkeiten, durch welche die Functionen einer Kraft vervollkommnet wird, oder mit andern Worten, dasjenige Gefühl, welches die vollkommste Thätigkeit einer Kraft begleitet. Wenn ein Sinn in vollkommenem Zustande ist, und der vollkommste Gegenstand, der für ihn gehört, auf ihn wirkt, so entsteht die vollkommste Wirkung, welche allezeit mit Vergnügen verbunden ist. So ist es auch mit dem Denken, Betrachten u. s. w. Das Vergnügen erfolget allezeit, wo Kräfte und

40) Aristotel. de anima III. c. 3. εισι δε και αυτης της υπολημψεως διαφοραι, επιστημη και δοξα και φρονησις και τα εναντια τουτων. c. 6.

41) Aristotel. de anima III. c. 3, 10. νους δε ὁ ενεκα του λογιζομενος και ὁ πρακτικος διαφερει του θεωρητικου τω τελει, Nicomachicor. VI, c. 1. δυο των λογον εχοντων, ἑν μεν, ω θεωρουσιν των τοιαυτα των ουτων, ων αι αρχαι μη ενδεχονται αλλως εχειν· ἑν δε γε, ω των ενδεχομενων.

42) Aristotel. de anima II, c. 2, 3.

und ihre Gegenſtände an ſich vollkommen und in dem gehörigen Verhältniß ſind. Daher kommt das Vergnügen der Neuheit. Denn das erſtemal wird die Thätigkeit mit Intenſion auf einen Gegenſtand gerichtet, das folgendemal läßt ſie nach, und das Vergnügen ſchwindet. Das Vergnügen aber iſt nicht allein die Folge von der vollkommenſten Kraftäußerung, ſondern ſie erhöhet, ſtärkt und vervollkommt auch ſelbſt die Thätigkeit wieder. Denn nur in dem, was man gerne thut, macht man Fortſchritte [43]).

Das Vergnügen iſt nicht etwas, das nach und nach entſteht, ſondern es iſt unmittelbar mit der vollkommſten Wirkung in einem Augenblicke das, was es iſt, vollſtändig. Es iſt alſo keine Veränderung oder Bewegung (κινησις) die nur ſucceſſive in der Zeit geſchieht, ſondern etwas Augenblickliches [44]).

Es giebt ein abſolutes und relatives Vergnügen. Jenes iſt dasjenige, was aus der Aeußerung einer Kraft an und für ſich erfolgt; dieſes, was nur den Schmerz aufhebet, und dadurch eine Kraft in ihren natürlichen Zuſtand wieder verſetzt. Jede Kraft hat ihr eigenthümliches Vergnügen und ihren eigenthümlichen Schmerz. Jede Kraft wird durch ihren eigenthümlichen Schmerz eben ſo ſehr geſtöhrt, als durch das Vergnügen einer andern Kraft [45]).

Das Vergnügen wird entweder bloß nach dem Moment des Genuſſes, oder von der Vernunft nach allen

43) Ariſtotel. Nicomach. X. c. 4. 5. καθ' ἑκαστον δε βελτιζη εξιν ἡ ενεργεια τε αριζα διαπειμενε πρὸς το κρατιζον των ὑφ' αυτην· αὐτη δ' αν τελειοτατη ειη και ἡδιζη — τελειοι δε την ενεργειαν ἡ ἡδονη, ουχ ὡς ἑξις ενυπαρχουσα αλλ' ὡς επιγιγνομενου τι τελος, οἱον τοις ακμαιοις ἡ ὡρα.

44) Ariſtotel. Nicomach. X. c. 4. VII. c. 12.

45) Ariſtotel. Nicomach. VII. c. 12. X. c. 4.

Folgen erwogen. Das Vergnügen des Augenblicks kann zuweilen nur ein scheinbares Gut seyn, das von der Vernunft erwogene und gebilligte Vergnügen ist allein ein wahres Gut [46]).

Unter allen Thätigkeiten ist die Wirksamkeit der Geisteskraft die beste; das Vergnügen, welches aus dem Denken und Betrachten entspringt, ist daher das edelste, dauerhafteste, vollständigste, unabhängigste unter allen, und allein sich selbst Zweck [47]).

Das Vermögen der beseelten Wesen, sich von einem Orte zum andern zu bewegen, ist weder in der ernährenden Kraft, noch in dem Empfindungsvermögen, noch in der Vernunft gegründet; das erste nicht, weil diese Bewegung die Vorstellung eines Zwecks voraussetzt, und sonst auch Pflanzen sich von der Stelle bewegen müßten; das zweite nicht, weil es bloß empfindende Pflanzen giebt, welche doch keine Bewegung zeigen; das dritte nicht, weil die theoretische Vernunft keinen praktischen Gegenstand, was man zu begehren oder zu fliehen hat, denkt, und auch dann nicht sogleich auf den Willen wirkt, um den Gegenstand zu begehren, oder zu verabscheuen. Aber auch das Begehren ist nicht der einzige Bestimmungsgrund dieses Handelns, weil die Erfahrung lehrt, daß Menschen, ungeachtet sie etwas begehren, doch nicht in ihrem Handeln sich sogleich dadurch bestimmen lassen [48]).

Die

46) Aristotel. de anima III. c. 10. ὁ μεν γαρ νους δια το μελλον ανθελκειν κελευει, ἡ δε επιθυμια δια το ηδη, Φαινεται γαρ το ηδη ἡδυ και ἁπλως ἡδυ και αγαθον ἁπλως, δια το μη ὁραν το μελλον.

47) Aristotel. Nicomach. X. c. 7. δοκει γαν ἡ σοφια θαυμαστας ἡδονας εχειν καθαροτητι και τω βεβαιῳ.

48 Aristotel. de anima III. c. 9.

Die Bewegung der beſeelten Weſen oder das Handeln iſt alſo ein Act, von welchem der Grund theils in dem Begehren, theils in dem Denkvermögen und zwar dem praktiſchen lieget. Dieſes unterſcheidet ſich von dem theoretiſchen dadurch, daß es ſich Zwecke vorſtellt. Jedes Begehren gehet aber auf einen Zweck. Das Begehren iſt alſo zugleich das Princip der praktiſchen Vernunft, indem ſie das Letzte, auf welches das Handeln gerichtet iſt, den Zweck darbietet [49]).

Der letzte Grund liegt aber in den Objecten, welche das Begehrungsvermögen beſtimmen. Das Object iſt überhaupt das praktiſche (d. i. das anders beſtimmbare) Gute, ſowohl das ſcheinbare, als das wahre. Jenes iſt dasjenige, was für den Augenblick Vergnügen, dieſes, was ein dauerndes Vergnügen macht: dieſes letzte ſetzt Rückſicht und Vergleichung mit der Zukunft voraus, kann alſo nur denen zu Theil werden, welche der Vorſtellung der Zeit und der Vernunft empfänglich ſind [50]).

Das

49) Ariſtotel. de anima III. c. 10. Φαινεται δε γε δυο ταυτα κινουντα η ορεξις η νους, ει τις την φαντασιαν τιθειη ὡς νοησιν τινα. πολλα γαρ παρα την επιστημην ακολουθουσι ταις φαντασιαις. και εν τοις αλλοις ζωοις ουκ νοησις ουδε λογισμος εστιν, αλλα φαντασια. αμφω αρα ταυτα κινητικα κατα τοπον νους και ορεξις. νους δε ὁ ἑνεκα του λογιζομενος και ὁ πρακτικος. διαφερει δε του θεωρητικου τω τελει. και ἡ ορεξις ἑνεκα του πασα. ἡ γαρ ἡ ορεξις αὑτη. αρχη του πρακτικου νου, το δε εσχατον αρχη της πραξεως.

50) Ariſtotel. de anima III. c. 10. διο ουτε μεν κινει το ορεκτον, αλλ' του τι εστιν ἡ το αγαθον, ἡ το φαινομενον αγαθον. ου παν δε, αλλα το πρακτον αγαθον· πρακτον δε εστιν αγαθον το ενδεχομενον και αλλως εχειν. (Note 46.)

Das Begehren des augenblicklichen Vergnügens ist das sinnliche Begehren (επιθυμια), des dauerhaften Vergnügens, das vernünftige Begehren, Wollen (βουλησις). Beide Arten des Begehrens können sowohl harmoniren, als einander widerstreiten [51]).

Man muß also bei dem Begehren das Bewegende, das wodurch bewegt wird, und das Bewegte unterscheiden. Das Bewegende ist theils unveränderlich, das praktische Gute, theils bewegend und bewegt zugleich, das Begehrungsvermögen, das, womit bewegt wird, das Begehren, und das Bewegte, endlich, das beseelte Wesen selbst. Das Begehren ist Thätigkeit und Bewegung, welche vermöge der Eingelenkung der Knochen auf den Körper wirkt [52]).

Da das Begehren zuletzt von den Objecten abhängt, so ist kein Begehren möglich ohne die Vorstellung derſels

51) Aristotel. de anima III. c. 10. νυν δε ὁ μεν νους ϰ Φαινεται ϰινων ανευ ορεξεως· ἡ γαρ βουλησις ορεξις· ὁταν δε ϰατα τον λογισμον ϰινηται ϰαι ϰατα βουλησιν ϰινειται. ἡ δε ορεξις ϰινει παρα λογισμον: ἡ γαρ επιθυμια ορεξις τις εϛι.

52) Aristotel. de anima III. c. 10. επειδη δε εϛι τρια, εν μεν το ϰινουν, δευτερον δε, ᾧ ϰινει, ϰαι ϵτι τριτον το ϰινουμενον· το δε ϰινουν διττον, το μεν ακινητον, το δε ϰινουν ϰαι ϰινουμενον· εϛι δε το μεν ακινητον, το πρακτον αγαθον, το δε ϰινουν ϰαι ϰινουμενον, το ορεϰτιϰον· ϰινειται γαρ το ορεγομενον ὑπ' ορεγεται, ϰαι ἡ ορεξις ϰινησις τις εϛι ἡ ενεργειϰ· το δε ϰινουμενον, εϛι το ζωον, ᾧ δε ϰινει οργανῳ ἡ ορεξις, ηδη τϰτο σωμαϰτιϰον τι εϛι — το ϰινουν οργανιϰως ὁπη αρχη ϰαι τελευτη το αυτο οιον ὁ γιγγλυσμος.

ſelben. Die Vorſtellung iſt aber entweder ſinnlich oder vernünftig [53]).

Das vernünftige Begehren oder Wollen ſetzt Ueberlegung voraus, was man zu thun, oder nicht zu thun habe, welches ohne Schlüſſe nicht möglich iſt. Das Wollen läßt ſich als ein Vernunftſchluß betrachten, wo unter einen allgemeinen Satz ein beſonderer ſich unmittelbar auf das Individuum beziehender ſubſumirt, und durch welchen der Entſchluß hervorgebracht wird, welcher als der Schlußſatz zu betrachten iſt. Der allgemeine Satz ſelbſt hat keinen Einfluß auf den Willen, ſondern der beſondere [54]). Oder mit andern Worten: man ſtellt ſich einen letzten Zweck vor, (βουλησις) man überlegt durch welche Mittel man denſelben erreiche, (προβουλευσις) und man faßt alsdann einen Entſchluß (προαιρεσις). Die Vollkommenheit des Willens, daß man nichts anders als den beſten Zweck ſich vorhält, iſt Φρονησις [55]). Der letzte Grund, nach

53) Ariſtotel. de anima III. c. 10. ορεκτικον δε ουκ ανευ φαντασιας. φαντασια δε πασα η λογιστικη η αισθητικη.

54) Ariſtotel. de anima III. c. 11. επει δ' η μεν του καθολου υπολημψις και λογος, η δε, του καθ' εκαστον· η μεν γαρ λεγει, ὁτι δει τον τοιουτον τοιονδε πραττειν, η δε, ὁτι τοδε τοιονδε, καγω δε τοιοσδε ηδη αὐτη κινει η δοξα, ουχ η καθολου η αμφω, αλλ' η μεν ηρεμουσα μαλλον, η δε ου.

55) Ariſtotel. Nicomach. III. c. 2. §. 4. η μεν βουλησις του τελους εστι μαλλον. η δε προαιρεσις των προς το τελος — και η προαιρεσις αν ειη βουλευτικη ορεξις των εφ' ημιν. VI. c. 5. λειπεται αρα αυτην (Φρονησιν) ειναι ἑξιν αληθη μετα λογου πρακτικην περι τα ανθρωπω αγαθα και κακα.

nach welchem das Individuum ſich zur Handlung beſtimmt, iſt das Gröſſere, Wichtigere (das gröſſere Vergnügen) [56].

Dieſe Theorie des Willens iſt den Grundſätzen des Ariſtoteliſchen Syſtems ganz angemeſſen. So wie den Stoff zu Vorſtellungen das Gemüth von Außen empfängt, und aus ſich ſelbſt keine Vorſtellungen nimmt, ſo ſind auch die Beſtimmungsgründe des Willens nicht in dieſem ſondern außer dieſem enthalten. Ariſtoteles räumt zwar der praktiſchen Vernunft das Vermögen den Willen zu lenken ein; aber doch nicht nach eignen Ideen, ſondern nur nach dem Einfluß, den die Vorſtellungen auf den Zuſtand des Gemüths haben. Die Vernunft berechnet die Gefühle unter einander nach der Intenſion und Dauer, und dieſe Erkenntniß iſt eigentlich das, was den Willen beſtimmt. Die Function der theoretiſchen und praktiſchen Vernunft iſt im Grunde einerlei; der einzige Unterſchied beſtehet darin, daß die letzte Gefühle und überhaupt was auf den Zuſtand des Menſchen Einfluß hat, die erſte aber Objecte ohne dieſe Beziehung auf den Menſchen in Betrachtung ziehet. Ariſtoteles hat alſo hier die Grundlinien des Eudämonismus ziemlich vollſtändig und deutlich entwickelt, (etwa den Begriff des praktiſchen Guten ausgenommen, in welchem eine Dunkelheit liegt, da das Gute als das beſtimmende Object des Willens und als der zu realiſirende Zweck, und in jener Eigenſchaft als unveränderlich und ruhend, in dieſer als beſtimmbar gedacht wird) und darauf das Gebäude ſeiner Moral aufgebauet.

Dieſes ſind die Hauptſätze der Ariſtoteliſchen Seelenlehre. Man findet die vorzüglichſten Phänomene alle berührt, die verſchiedenen Vermögen der Seele angegeben, und

56) Ariſtotel. de anima III. c. 11. ποτερον γαρ πραξει τοδε η τοδε, λογισμος ηδη εστι εργον, και αναγκει αει ενμετρειν· το μειζον γαρ διωκει.

und überhaupt die Grenzen der empirischen Seelenlehre bestimmt gezeichnet, wenn gleich die innere Cultur derselben noch weit zurück ist. Es ist bemerkenswerth, daß Aristoteles hier so wenig in das Gebiet der speculativen Seelenlehre ausgeschweift ist, sondern sich immer an das, was durch das Bewußtseyn gegeben ist, anschließt. Wenn wir das Wenige, was über das Wesen der Seele gesagt, und über die Unsterblichkeit nur angedeutet ist, ausnehmen, so finden wir keine eigentlich speculative Untersuchung.

Die Ursachen von dem auffallenden Phänomen, daß über die Unsterblichkeit der Seele — einem Gegenstand, der an sich ein so großes Interesse hat, und es für jene Zeiten eigentlich noch mehr haben mußte, da er von den Sokratikern und vorzüglich vom Plato mit einer Art von Enthusiasmus behandelt worden war — Aristoteles so kalt hinweggeht, lassen sich entdecken, wenn man theils seine Denkungsart, theils den eigenen Charakter seiner Philosophie in Erwägung ziehet.

Da die Betrachtung der Natur und alles dessen, was ist, das Nachdenken dieses Philosophen in vorzüglicher Maaße beschäftigte, und aus diesem Gesichtspuncte auch die Seelenlehre bearbeitete, so konnte er in diesem Theile nicht wohl auf Unsterblichkeit kommen, welche mit der darin herrschenden Ansicht ganz und gar in keiner Verbindung stehet. Ja selbst die Naturbeschreibung, welche er von der Seele entwirft, mußte eher dazu dienen, das Interesse, welches die Idee der Unsterblichkeit bei sich führt, zu schwächen, als zu beleben. Denn das Resultat derselben führte darauf, daß die meisten der Seele beigelegten Kräfte von Bedingungen der Organisation abhängen, ja selbst die Spontaneität des Denkens, das einzige Selbstständige und von dem Körper Unabhängige, welche er ausdrücklich behauptet [57]), sinkt, wenn man die Sache näher betrachtet, zur

Null

57) Aristotel. de anima III. c. 5. χωριστὸς δὲ (νοῦς) ἐστι μόνον, τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ (das ist nach dem obigen

Null herab. Denn ein Denken, von dem keine Spur in der Erinnerung zurückbleibt, von dem es sogar zweifelhaft ist, ob es das Bewußtseyn afficire, ist ein Zustand, welchen sich kein vernünftiger Mensch im Gegensatze zu diesem Leben wünschen wird. Und selbst dieses dürre Denken, welches Aristoteles der vom Körper getrennten Seele übrig läßt, läßt sich nach seiner ganzen Vorstellungsart vom Denken nicht einmal als möglich annehmen. Denn da das Denken einen Stoff voraussetzt, welchen der Verstand nicht sich selbst geben kann, sondern von den äußern Objecten annehmen muß, so ist in dem abgeschiedenen Zustande der Seele nicht einmal ein wirkliches Denken sondern nur höchstens die Möglichkeit oder Fähigkeit zum Denken möglich — eine Möglichkeit, für welche Niemand sein gegenwärtiges Leben wird vertauschen wollen.

Seine praktische Philosophie war nicht vermögend, ein größeres Interesse über diese Idee zu verbreiten. Der letzte und höchste Zweck des Lebens ist Glückseligkeit, welche unmittelbar aus der vollkommsten Thätigkeit der Kräfte, vorzüglich der intellectuellen entspringt. Den vorzüglichsten Beitrag zur Glückseligkeit liefert das Denken und Betrachten. Glückseligkeit kann nicht dem Menschen von einem andern Wesen verliehen werden; er muß sie sich selbst verschaffen. Es steht also in seiner Gewalt, den letzten Zweck des Lebens so weit als er will, und nach den äußern Umständen kann, zu realisiren. Ein bestimmter Grad ist nicht vorgeschrieben. Wozu also eine Zukunft annehmen, um dem Menschen eine Möglichkeit zu zeigen, das zu werden, was er in seinem gegenwärtigen Leben schon ist.

gen ενεργεια) και τετο μονον αθανατον και αιδιον. κ. μνημονευομεν δε, ὁτι τετο μεν απαθες, ὁ δε παθητικος νες φθαρτος, και ανευ τετε εδεν νοει. I. c. 4. ὁ δε νες εοικεν εγγινεσθαι κσια τις κσα, και κ φθειρεσθαι.

ist. Und wie läßt sich überhaupt eine Glückseligkeit in einem Zustande denken, wo das Denken keinen Einfluß auf die Existenz haben kann, weil es von Phantasie, Gedächtniß, überhaupt von aller Receptivität getrennt ist?

Es giebt also überhaupt in seiner Philosophie keinen Berührungspunkt mit der Idee der Unsterblichkeit. Ganz anders war die Ansicht, von welcher Plato ausgieng; eine mehr praktische, auf das innige Bewußtseyn der moralischen Natur des Menschen gegründete Ansicht, in welcher ihm lebendiger vor Augen schwebte, was der Mensch nicht ist, aber seyn und werden soll. Indessen kann nicht geläugnet werden, daß Platos Philosopheme über die Unsterblichkeit vielleicht nicht wenig beigetragen haben, seinen denkenden Zögling von diesen Ideen abzubringen. Das Schwärmerische und Mythische, was Plato mit den Betrachtungen über die Hoffnung der Unsterblichkeit verbunden hatte, konnte einen solchen nüchternen Philosophen eher abschrecken als gewinnen; und seine theoretischen Beweise für die Fortdauer der Seele müssen, theoretisch betrachtet, ohne die moralischen Ideen, welche ihnen allein Interesse und Kraft ertheilen, mehr Zweifel als Ueberzeugung hervorbringen. Denn Platos Hauptbeweis beruhete darauf, daß die Seele vom Körper verschieden, einfach und unzerstörbar ist, und daher auch vom Körper geschieden fortdenken, ja sogar viel freier und ungestörter denken kann. Indem nun Aristoteles ohne Rücksicht auf das, was bloß aus Begriffen gefolgert ist, die Kräfte der Seele, wie sie erscheinen, betrachtete, fand er das entgegengesetzte Resultat, daß ohne Verbindung mit einem organischen Körper kein Denken mit Selbstbewußtseyn möglich sey.

Ungeachtet aber Aristoteles als Philosoph und vermöge der Grundsätze seines philosophischen Systems über die Fortdauer der Seele mit Persönlichkeit nicht anders als ein negatives Resultat hätte aufstellen können, wenn er sich darüber bestimmt hätte erklären wollen, so konnte er doch

als Mensch sich von der Erwartung eines künftigen moralischen Zustandes nicht losmachen, und er spricht darüber an einigen Stellen übereinstimmend mit der allgemeinen Ueberzeugung. Ob dieses bloße Accommodation oder eine Inconsequenz war, wozu ihn ein Drang der Natur verleitete, würden wir dann mit einiger Sicherheit bestimmen können, wenn wir seine verloren gegangene Schrift von der Unsterblichkeit an den Eudem noch hätten.

Die ganze rationale Psychologie des Aristoteles schränkt sich daher auf die Paar Sätze ein: daß die Denkkraft eine von Materie verschiedene Kraft sey, deren Wesen in reiner Thätigkeit bestehe; daß sie von aussen in den Menschen komme; daß sie Aehnlichkeit mit dem göttlichen Wesen habe, daher sie das Göttliche (θειον) in dem Menschen genennt wird; daß sie jeder zerstöhrenden Kraft widerstehe und ohne alles Leiden sey. (58). Diese Behauptungen sind nicht ausführlich entwickelt, durch keine Beweise unterstützt; sie sind nur als Hypothesen und subjective Ansichten in das Ganze seines Systems verwebt. Sie können auch ihrer Natur nach nichts anders seyn als Hypothesen, mit dem Unterschiede, daß einige mit dem Ganzen der menschlichen Ueberzeugungen bald mehr bald weniger zusammenstimmen. Es ist übrigens kein befremdendes Phänomen, daß gerade diese dogmatischen, nicht entwickelten Sätze die denkenden Köpfe der Folgezeit weit mehr beschäftigten, als die richtigen Beobachtungen und Reflexionen über die menschliche Natur, in so weit sie ein möglicher Gegenstand des Nachforschens ist, und daß man, anstatt auf dem Wege der Erfahrung unsere Kenntniß des denkenden und wollenden Wesens

58) Aristoteles, de anima. I. c. 4. III. c. 4. 5. de generat. animal. II. c. 3. λειπεται δε τον νουν μονον θυραθεν επεισιεναι, και θειον ειναι μονον.

Wesens weiter zu befördern, lieber über den unerforschlichen Seiten unsers Ich umsonst brütete.

Wir bemerken hier nur noch, daß Aristoteles den ersten Grund zu einer Physiognomik, oder der Wissenschaft von dem Aeußern des organischen Körpers auf die Anlagen und erworbenen Fähigkeiten des innen wohnenden Geistes zu schließen, legte. Sein Beobachtungsgeist umfaßte den wechselseitigen Einfluß des Geistigen und Körperlichen, worauf sich die physiognomische Kunst stützt. Seine darüber verfaßte Schrift enthält mehrere Wahrnehmungen der Art; aber was diese Kunst zur eigentlichen Wissenschaft erst machen kann, die Zurückführung jener Wahrnehmungen auf sichere Regeln und die Unterordnung derselben unter Grundsätze, dieses vermißt man, wenn nicht etwa diese Schrift bloß fragmentarisch auf uns gekommen ist.

Vierter Abschnitt.

Erste Philosophie oder Metaphysik.

Ungeachtet Aristoteles weder die Sätze, welche zur Metaphysik gehören, zuerst entdeckt, (denn sie sind so alt als das Philosophiren selbst) noch sie zu einem wissenschaftlichen Ganzen verbunden hat; so hat er doch unter allen Philosophen Griechenlands das meiste zur wissenschaftlichen Bearbeitung der Metaphysik oder, wie er sie zu nennen pflegte, der ersten Philosophie beigetragen. Bis auf den Plato waren nur einzelne über die Erfahrung hinausgehende Fragen hervorgezogen und auf verschiedene Art unter-

sucht und entschieden worden. Plato und Aristoteles faßten zuerst die Idee einer Wissenschaft, welche sie alle systematisch und aus Principien, wie es eine Wissenschaft erfodert, untersucht. Plato bezeichnete sie aber noch nur im allgemeinen, als intellectuelle Philosophie, als Wissenschaft des Denkens (διαλεκτικη), mit einem Namen, der sowohl die wissenschaftliche Erkenntniß des formalen Denkens, als der Objecte des reinen Denkens, vorzüglich des Urwesens in sich begriff.

Dieser Begriff liegt auch der Aristotelischen Metaphysik zum Grunde, aber schon weit mehr entwickelt. Die erste Philosophie ist die Wissenschaft von den letzten Gründen alles Erkennbaren, oder, welches in dem Aristotelischen Systeme gleich bedeutend ist, alles Denkbaren [1]). Das Object derselben ist kein Gegenstand der Erfahrung, sondern das Abstracte; sie beschäftiget sich also mit keinem subsistirenden Wesen, sondern mit den abstractesten Begriffen und Eigenschaften aller subsistirenden Dinge. Indem sie nehmlich aus den Begriffen der Objecte alles Individuelle, Zufällige und Veränderliche absondert, kommt sie auf solche Begriffe, welche allen Objecten wesentlich zukommen, unter welchen alle Objecte gedacht werden. Diese Begriffe machen das Wesen der Dinge aus, und sind in dieser Rücksicht die letzten Principien der Objecte [2]).

In dieser Rücksicht ist die Metaphysik des Aristoteles eine Ontologie oder Analyse der höchsten Begriffe, unter welchen Objecte gedacht werden. Da aber das

1) Aristotel. Metaphysicor. I. c. 1, 2. την ονομαζομενην σοφιαν περι τα πρωτα αιτια και τας αρχας υπολαμβανεσι παντες.

2) Aristotel. Metaphysicor. IV. c. 1. XIII. c. 3. I. c. 2. σχεδον δε και χαλεπωτατα γνωριζειν τοις ανθρωποις εσι τα μαλιςα καθολε, πορρωτατω γαρ των αισθησεων εσι — μαλιςα δε επιςητα τα πρωτα και τα αιτια· δια γαρ ταυτα και εκ τουτων τα αλλα γνωριζεται.

das Wort Princip in einer dreifachen Bedeutung von Aristoteles gebraucht wird, nehmlich für die Prinzipien des Denkens und des realen Seyns, und diese letzten theils das Wesen eines jeden Dinges theils der letzte Realgrund alles Realen sind [3]), so beschäftiget sich die Metaphysik des Aristoteles auch mit den Principien des Denkens und mit der Erkenntniß des Urwesens.

Dieses ist der Begriff der Aristotelischen Metaphysik, welcher zwar von ihm zu einem höhern Grad von Klarheit erhoben worden, aber doch noch nicht vollständig erörtert ist. Daher vermißt man eine Deduction der verschiedenen Theile aus dem Hauptbegriffe, und das Ganze siehet eher einem Aggregat einzelner metaphysischer Abhandlungen, als einem wohl geordneten und wissenschaftlich verbundenen Ganzen ähnlich. Es ist wahrscheinlich, daß Aristoteles seiner Metaphysik, da sie eines seiner Werke ist, dessen Idee er zwar lange bei sich herum trug, aber die Ausführung bis an die letzte Zeit seines thätigen Lebens verschieben mußte, nicht die letzte Vollkommenheit gegeben hat, und daher nur mit vorläufigen Untersuchungen z. B. über den Begriff, über die abzuhandelnden Probleme, theils auch mit der Ausarbeitung einzelner Theile seines Plans sich beschäftigte. Da indessen die oben (S. 35.) angegebenen Ursachen von den Mängeln seiner Philosophie überhaupt, vorzüglich bei diesem Theile derselben gelten, so dürfte man wohl nicht ohne Grund annehmen, daß seine Metaphysik, wenn er

3) Aristotel. Methaphysicor. V. c. 1. πασων μεν αν κοινων των αρχων, το πρωτον ειναι, οθεν η εστιν η γινεται η γινωσκεται. τουτων δε αι μεν ενυπαρχουσαι εισιν, αι δε εκτος. διο ηττε Φυσις αρχη, και το στοιχειον, και διανοια, και η προαιρεσις και ουσια, και το ου ενεκα. πολλων γαρ και τε γνωναι και της κινησεως αρχη τ' αγαθον και το κακον.

sie auch überarbeitet hätte, dennoch nicht von diesen in den Prinzipien seiner Philosophie liegenden Fehlern ganz würde gereinigt worden seyn. Denn hier kam alles darauf an, einen sichern Leitfaden zur Aufsuchung und Entdeckung der allgemeinsten und nothwendigen Begriffe und Grundsätze und zur systematischen Bearbeitung aller Aufgaben, welche die Vernunft aus sich selbst zur Befriedigung ihres Interesse hernimmt aufzufinden. Anstatt dessen muß er sich mit einer fragmentarischen Aufzählung derselben begnügen, ohne sich ihrer Vollständigkeit versichern zu können, und in Rücksicht auf die metaphysische Untersuchung der höchsten speculativen Probleme sich seinem Ideengange ohne bestimmte Grundsätze überlassen.

Indessen bleibt doch bei allen diesen Mängeln, dem Aristoteles das Verdienst, den ersten bedeutenden Schritt zu einer wissenschaftlichen Metaphysik gethan zu haben, welche, ob sie gleich dogmatisch ist, doch in der Reihe der philosophischen Vorarbeiten zur vollkommenen Kultur der Vernunft nicht fehlen durfte. Der Begriff der Metaphysik, als einer Wissenschaft des Absoluten und Unbedingten, wodurch der Trieb des menschlichen Wissens begrenzt wird, und seine letzte Vollkommenheit erhält, ein Begriff, welcher das höchste Interesse der Vernunft in sich schließt, und welchen Plato [4]) schon so bestimmt gefaßt hatte, liegt seinen metaphysischen Untersuchungen durchgehends zum Grunde, wenn ihm auch die Ausführung nicht ganz entspricht.

Auch verdient dieser erste Versuch einer wissenschaftlichen Metaphysik aus dem Grunde unsre Aufmerksamkeit, weil er, ungeachtet aller seiner Unvollkommenheit, doch allen künftigen Arbeiten dieser Art den Weg, die Methode und die Grundsätze vorgezeichnet hat. Der Stagirite befolgt durchaus den analytischen Gang (einige skeptische Fragen aus-

4) Plato de Republica. VI. S. 124. Man vergleiche den 2 Band unserer Geschichte. S. 265. 268.

ausgenommen, welche er da, wo andere und er selbst sich noch nicht genug vorgearbeitet hatten, aufstellt); er entwickelt nach dem Grundsatz des Widerspruchs abstracte Begriffe, um vermittelst derselben auf die Erkenntniß des Höchsten und Letzten, dessen Idee der Vernunft unabtreiblich vorschwebt, zu gelangen. Alles beruht auf den beiden Sätzen; was sich ohne Widersprüche denken läßt, ist (auch objectiv) wahr, und das, dessen Gegentheil sich widerspricht, ist apodiktisch erwiesen, und ein nothwendiger Erkenntnißsatz. Dieser erste Versuch hat also mit allen folgenden metaphysischen Systemen den Fehler gemein, daß das Denken mit dem Erkennen verwechselt wird [5]). Auch war nirgend mehr, als in der Metaphysik diese Verwechslung möglich und nach dem Geiste seiner Philosophie unvermeidlich. Wenn man einmal annimmt, daß allen Begriffen etwas Reales entspricht, und daß die abstractesten Begriffe die Form und das Wesentliche der wirklichen Objecte enthalten, so folgt unmittelbar, daß die bloße Zergliederung der Begriffe uns auf wahre Erkenntniß des Realen führen, und daß je höher die Abstraction getrieben ist, eine desto reinere Einsicht des Wesens der Dinge hervorgehen muß. (Man vergleiche oben S. 102, 103.).

Die Metaphysik des Aristoteles bestehet eigentlich aus drei Theilen; einer Propädeutik, einer Ontologie und Theologie. Es würde uns viel zu weit führen, wenn wir den Hauptinhalt aller dieser Theile auch nur im Allgemeinen angeben wollten, und wir müßten befürchten, entweder einen dürren, unverständlichen und wenig inter-

5) Aristotel. Metaphysicor. I. c. 2. τουτων δε το μεν παντα επιςασθαι, τω μαλιςα εχοντι την καθολου επιςημην αναγκαιον υπαρχειν. ἑτος γαρ οιδε πως παντα τα υποκειμενα.

essanten Auszug zu geben, oder das Ganze zu übersetzen. Beides ist mit unserm Zwecke nicht vereinbar. Indessen dürfen wir doch diesen Theil der Aristotelischen Philosophie auch nicht mit einer bloßen allgemeinen Anzeige abfertigen. Wir hoffen unserer Pflicht ohne zu große Weitläuftigkeit ein Genüge zu leisten, wenn wir aus der Propädeutik und Ontologie nur dasjenige herausheben, was des Aristoteles Metaphysik so wie seine Philosophie charakterisirt, hingegen die Hauptsätze der Theologie, auf welche auch hier hauptsächlich mit die ganze Zurüstung gemacht ist, vollständiger darstellen.

In der Propädeutik handelt Aristoteles von dem Begriff und Inhalte, und von dem ersten Grundsatz aller Erkenntniß und fängt dann eine Kritik der von andern Philosophen aufgestellten Principien auf. Diese Untersuchungen sind aber nicht zusammenhängend vorgetragen, sondern hier und da zerstreuet [6]).

Was den Begriff der Metaphysik betrifft, welchen Aristoteles aufstellt, so haben wir denselben schon angeführt. Daß übrigens dieser Begriff nicht vollständig erörtert ist, sondern nur einige Merkmale angiebt, erhellet daraus, daß Aristoteles so viele Probleme über den Inhalt der Wissenschaft anführt, ohne sie alle zu beantworten, wenn sie gleich in anderer Rücksicht großen Nutzen für die wissenschaftliche Cultur der Metaphysik hatten. Auch dürfte die erste Philosophie, oder die Weisheit, wie er sie auch nennt, in so ferne sie die letzten Gründe oder Principien zum Gegenstande hat, nicht als Wissenschaft angesehen werden. Denn Wissenschaft

6) Er handelt davon in dem 1, 3, [illegible]1. und in dem ganzen 13 und 14 Buche.

ſchaft iſt nach dem Ariſtoteles nur demonſtrative Erkenntniß; das Letzte und Höchſte aber läßt ſich nicht demonſtriren, ſondern es iſt das Prinzip zur Erkenntniß alles Uebrigen [7]).

Die Metaphyſik iſt nach ihm die oberſte Wiſſenſchaft und von dem wichtigſten Intereſſe. Dieſes erhält ſie theils deswegen, weil ſie von dem vollkommenſten Weſen der Gottheit handelt, theils weil ſie die Principien aller Erkenntniß ſowohl der theoretiſchen als praktiſchen in ſich begreift [8]).

Ueber den Inhalt und die Form der Metaphyſik wirft er verſchiedene Probleme auf; denn er betrachtet ſolche Zweifel und ihre Auflöſung als eine weſentliche Bedingung

7) Ariſtotel. Metaphyſicor. I. c. 2. Nicomachicor. VI. c. 7. ὡϛε δηλον, ὁτι ἡ ακριβεϛατη επιϛημων ϛιη ἡ ϛοφια. δει αρα τον ϛοφον μη μονον τα εκ των αρχων ειδεναι, αλλα και τας αρχας αληθευειν. ὡϛ' ϛιη αν ἡ ϛοφια νϛ και επιϛημη, και ὡϛπερ κεφαλην εχϛα επιϛημη των τιμιωτατων.

8) Ariſtotel. Nicomach. VI. c. 7. Das Object der Methophyſik iſt nicht der Menſch, ſondern die Principe der Welt. ειδ' ὁτι βελτιϛον ανθρωπος των αλλων ζωων, εδεν διαφερει· και γαρ ανθρωπϛ αλλα πολυ θειοτερα την Φυϛιν, ὁιον τα Φανερωτατα γε, εξ ὡν ὁ κοϛμος ϛυνεϛηκε. Metaphyſ. I. c. 2. ἡ γαρ θειϛτατη και τιμιωτατη. τοιαυτη δε διχως αν ϛιη μονη· ἡν τε γαρ μαλιϛ αν ὁ θεος εχοι, θεια των επιϛημων εϛι, και ειτις των θειων ϛιη; μονη δ' αυτη τϛτων αμΦοτερων τετυχηκεν. ὁ τε γαρ θεος δοκει των αιτιων πασιν ειναι και αρχη τις, και την τοιαυτην η μονος η μαλιϛ' αν εχοι ὁ θεος.

zum Fortschreiten in der wissenschaftlichen Bearbeitung 9). Diese Probleme sind folgende. Ist es nur eine oder sind es mehrere Wissenschaften, welche die ersten Ursachen erforschen. Untersucht diese Wissenschaft nur allein die realen Principien, oder auch die Principien des Denkens und der Demonstration. Ist das erste, beschäftigt sich eine oder mehrere Wissenschaften mit den Prinzipien der Substanzen? Giebt es nur Sinnenwesen oder ausser diesen auch Verstandeswesen? Sind nur diese Wesen, oder auch ihre ursprünglichen Prädicate, das Object dieser Wissenschaft? Muß sie auch die Begriffe von Einerleiheit, Verschiedenheit, Aehnlichkeit, Unähnlichkeit, Entgegensetzung, von dem Vor und Nach und ihre Merkmale erörtern? Ist immer Eins dem Andern entgegengesetzt? Sind die Principien und Elemente die Gattungen, unter welche alle existirende Dinge einzutheilen sind? Haben die nächsten oder die letzten Gattungen mehr Realität? Giebt es außer der Materie eine für sich bestehende Ursache, und ist sie der Zahl nach eine oder mehrere? Sind die Principien der Zahl und dem Begriffe nach bestimmt? Sind die Principien der vergänglichen und unvergänglichen Dinge dieselben oder verschieden? sind sie alle unvergänglich oder sind die der vergänglichen Dinge auch vergänglich? Ist die Einheit und Realität nichts anders, als das Wesen der Dinge, oder nicht, und ein abgesondertes Object? Sind die Principien etwas Allgemeines oder nach Art der Individuen (reale Substanzen), sind sie etwas Mögliches oder Wirk-

9) Aristotel. Metaphysicor. III. c. 1. εσι δε τοις ευπορησαι βελομενοις πρωτον το διαπορησαι καλως. ἡ γαρ ὑστερον ευπορια λυσις των προτερον απορηθεντων εσι. λυειν δ' ουκ εσιν αγνοουντα τον δεσμον, αλλ' ἡ της διανοιας απορια δηλοι τουτο περι του πραγματος· ἡ γαρ απορει, ταυτη παραπλησιον πεπονθε τοις δεδεμενοις.

Wirkliches? Sind die Zahlen, die Längen, die Figuren und Puncte reale Dinge oder nicht, und im erſten Falle ſind ſie von den Sinnenweſen abgeſondert, oder dieſen inhärirend? Alle dieſe Fragen ſind von der Beſchaffenheit, daß ſowohl ihre ſkeptiſche als dogmatiſche Beantwortung viele Schwierigkeit macht [10]).

Es ſind dieſes in der That wichtige Probleme, und eine methodiſche Unterſuchung derſelben hätte für die wiſſenſchaftliche Cultur der Philoſophie in jenen Zeiten von großer Wichtigkeit ſeyn müßen, geſetzt auch, daß ſie nicht alle dieſe Fragen aus dem Grunde unterſucht, manche auch nur einſeitig nach dem vorgefaßten Syſteme entſchieden hätte. Aber ſo bald man inne wird, wie dieſe Fragen ziemlich bunt unter einander geworfen ſind, daß ſie, wie es ſcheint, nur aus zufälligen Reflexionen über die Verhandelungen älterer Philoſophen abſtrahirt ſind [11]), ſo läßt man gerne den größten Theil der Erwartungen fallen, welche ſonſt Ariſtoteles Name machen könnte, und man überzeugt ſich von der Unentbehrlichkeit eines ſichern Compaſſes, der durch dieſes Labyrinth hindurchführt. Die richtige Ausmeſſung des Denkvermögens ſelbſt kann dieſen nur abgeben. Mehrere Fragen unter den aufgeworfenen ſind von der Art, daß ſie nur in einer Unterſuchung des menſchlichen Denkens ſelbſt ihre Beantwortung finden können. Darauf wurde aber Ariſtoteles nicht geführt, weil er nach ſeinem Syſteme nicht in der Vernunft ſondern in den Objecten den letzten Aufſchluß ſuchte.

Er

10) Ariſtotel. Metaphyſicor. III. c. 1.

11) Ariſtotel. Metaphyſicor. III. c. 1. αναγκη προς την επιζητουμενην επιστημην απελθειν ἡμας πρωτον, περι ὡν απορησαι δει πρωτον. ταυτα δ'εστιν ὁσα περι αυτων αλλως ὑπειληφασι τινες, και ειτι χωρις τουτων τυγχανει πρωτον παρεωραμενον.

Er entscheidet, daß es nur eine Wissenschaft ist, welche von allen andern Beziehungen abstrahirt und das Ding als Ding (das ist, das Object, in wieferne es nichts weiter als Object ist) betrachtet, und daher von allem Zufälligen (συμβεβηκοτα) von dem sich nichts wissen läßt, abstrahirt; daß die erste Philosophie nicht allein die Principe der Dinge, sondern auch des Denkens und Erkennens untersucht [12]).

Der erste Grundsatz der Metaphysik, so wie der Philosophie überhaupt, ist der Grundsatz des Widerspruchs. Er zeigt, daß dieser Grundsatz nicht directe kann bewiesen werden, und daß diejenigen, welche einen Beweis von ihm verlangen, eben keine philosophische Einsicht verrathen. Er zeigt, daß er alle Anwendbarkeit verliere, wenn man nicht annehme, daß jedes Wort seine bestimmte Bedeutung habe, weil, wenn die Worte nicht eine Bedeutung haben, es so gut ist, als hätten sie gar keine, in welchem Falle man mit einem andern über Wahrheit gar nicht mehr disputiren könnte. Die Behauptung des Protagoras, die Wahrheit sey etwas bloß Subjectives und Relatives, nebst einigen ähnlichen des Heraklits, Anaxagoras, wird geprüft und widerlegt, und die Wahrheit der Erfahrung vertheidiget, weil sonst folgen würde, daß zwei einander entgegengesetzte Sätze wahr sind und einem und demselben Subjecte widersprechende Merkmale zukommen. Man müße, sagt er, die Empfindung und das Empfundene, von dem Objecte, auf welches sich beides beziehet unterscheiden. Ohne empfindende Wesen würde keine Empfindung seyn, aber sie setzt nothwendig Etwas voraus, auf welches sie sich beziehet, und dieses Etwas ist

12) Aristotel. Metaphysicor. VI. c. 12. III. c. 1, 2. IV. c. 3.

ist von der Empfindung und von den empfindenden Wesen unabhängig [13]).

Die Beurtheilung der ältern Systeme und ihrer Principien ist vom Aristoteles mit Scharfsinn und aus dem Gesichtspuncte seines Systems mit Gründlichkeit angestellt. Bei den ältern materialistischen Behauptungen verweilt er sich nicht lange, sondern zieht aus der kurzen Darstellung derselben das Resultat, daß sich die Vernunft bei ihnen nicht befriedigen könne, weil sie zuletzt auf einen blinden Zufall und blinde Nothwendigkeit hinauslaufen, da die Vernunft einen Verstand als letzten Grund der Natur anzunehmen genöthiget sey [14]). Viel ausführlicher ist er bei der Zahlen und Ideenlehre der Pythagoräer und Platoniker, und er widerlegt diese Theorien, in soferne sie Zahlen und Ideen zu constitutiven Principien der Dinge machen, und sie hypostasiren, mit eindringendem Scharfsinne, wiewohl weder die Vorstellungsarten selbst und ihre Gründe, noch seine Gegengründe in der besten Ordnung vorgetragen sind. Die Vermischung beider Theorien und ihren verschiedenen Modificationen verursacht nicht selten große Dunkelheit. Daß er dabei den Plato oft mißverstan-

den

13) Aristotel. Metaphysicor. V. c. 3. 4–8. 5. ὁλως τ' ειπερ εσι το αισθητον μονον, κδεν αν ειη μη ὀντων των εμψυχων. αισθησις γαρ κκ αν ειη. το μεν κν μητε τα αισθητα ειναι, μητε τα αισθηματα, ισως αληθες· τε γαρ αισθανομενε παθος τετο εσι· το δε τα ὑποκειμενα μη ειναι, ἁ ποιει την αισθησιν, και ανευ αισθησεως, αδυνατον. κ γαρ δη ἡ γ' αισθησις αυτη ἑαυτης εσιν, αλλ' εσι τι ἑτερον παρα την αισθησιν, ὁ αναγκη προτερον ειναι της αισθησεως. το γαρ κινον, τε κινουμενε φυσει προτερον εσι.

14) Aristotel. Metaphysicor. I. c. 3. 4. 5.

den habe, indem er die Ideen als hypostasirte Principien betrachtet, haben wir oben gezeigt. S. 50, 51.) [15]).

Ontologie.

Es giebt wahrnehmbare und denkbare Objecte. Die ersten sind die Objecte, in wieferne sie durch die Sinne erscheinen, mit mancherlei veränderlichen und wechselnden Beschaffenheiten; die letzten, in wie ferne sie nach ihren blos wesentlichen Eigenschaften gedacht werden. Von der Art sind z. B. die Dinge, welche durch ihre Einwirkung auf die Sinne Empfindungen hervorbringen. Diese Eintheilung beruhet nur auf der Verschiedenheit der Ansicht, nach welcher man einen Gegenstand sich vorstellt, und es ist daher ein und dasselbe Object sinnlich und intelligibel. Es giebt, außer den Gegenständen der Erfahrung, die wir wahrnehmen und denken, und außer dem Urwesen, keine Dinge an sich, welche eine Verstandeswelt ausmachten [16]). Dieses ist der Gegensatz von Platos Rationalismus, nach welchem die Erfahrungsgegenstände nur Nachbildungen der göttlichen Ideen sind, die als Urbilder das Wesen der Dinge enthalten und im eigentlichen Verstande Dinge an sich sind.

Daher macht das Sinnliche und das Denkbare keinen solchen Gegensatz aus, als bei dem Plato. Das Denkbare ist

15) Aristotel. Metaphysicor. I. c. 6. 7. XIII—XIV.

16) Aristotel. Metaphysicor. V. c. 5. (Note 13). III. c. 2. 4. πολλαχη δε εχοντων δυσκολιαν, κενος ηττον ατοπον, το Φαναι μεν ειναι τινας Φυσεις παρα τας εν τω κρανω, ταυτας δε τας αυτας Φαναι τοις αισθητοις. IV. c. 5. de anima, III. c. 8.

ist das Sinnliche verallgemeinert, und das Sinnliche ist das Denkbare mehr bestimmt und modificirt. Daher legt er das Sinnliche aller Erkenntniß zum Grunde, und kein Denken ist ohne Empfindung und Einbildungskraft möglich. Hier in der Ontologie kehrt er aber gewissermaßen dieses Verhältniß um. Denn da er die letzten Principien der Dinge darstellen will, und ein Princip überhaupt nur das Allgemeine ist, aus welchem das Besondere abgeleitet werden muß; so ist er genöthiget, die höchsten Abstractionen als das Einfache zum Grund zu legen, um daraus das Zusammengesetztere zu erklären. Ueberhaupt qualificirt sich auch das Einfache als etwas, das nicht höher abgeleitet werden kann, und dabei unveränderlich und nothwendig ist, zu Principien einer Wissenschaft [17].

Dieses ist nun im Grunde ebenfalls auch dem Geiste der Platonischen Philosophie angemessen, und wenn man die abweichenden Hypothesen von dem Ursprunge der Vernunftbegriffe und das Hyperphysische in der Ideenlehre abrechnet, so ist zwischen der Metaphysik des Plato und Aristoteles nur der Unterschied, daß der letzte die Analyse der Begriffe weiter getrieben, auf der andern Seite aber das Empirische und Rationelle nicht so scharf als Jener abgesondert hat.

Das Denkbare ist also dasjenige, was nach Weglassung aller sinnlichen sich auf die Empfindung unmittelbar beziehenden und daher veränderlichen Accidenzen, an einem Objecte noch zu denken übrig bleibt. Dieses ist nun nichts anders

17) Aristotel. Metaphysicor. V. c. 5. ὥστε τὰ πρῶτον καὶ κυρίως ἀναγκαῖον τὸ ἁπλοῦν ἐστι. τοῦτο γὰρ οὐκ ἐνδέχεται πλεοναχῶς ἔχειν, ὥσπερ οὐδὲ ἄλλως καὶ ἄλλως. ἤδη γὰρ πλεοναχῶς ἂν ἔχοι. εἰ οὖν ἐστιν ἀΐδια καὶ ἀκίνητα, οὐδὲν ἐκείνοις ἐστὶ βίαιον, οὐδὲ παρὰ φύσιν.

anders, als das Reale (ον). Denn das ον ist dasjenige, was unveränderlich und nothwendig ist; das Entgegengesetzte ist das Zufällige, was weder immer noch meistentheils ist [18]). Das ον ist daher nichts anders als das Object überhaupt, und dessen nothwendige, allgemeine Merkmale, welche Aristoteles Categorien nennt. Das Seyn und das Gedacht werden oder in einem Urtheile verbunden oder getrennt werden ist in einem gewissen Sinne einerlei; da aber dasjenige, von welchem ein solches Seyn ausgesagt wird, ein Gegenstand seyn kann, welchem, außer dem Verstande, entweder Wirklichkeit zukommt oder nicht, so handelt Aristoteles in der Metaphysik nur allein von dem letzten, und nennt es das Ding im eigentlichen Sinne, das Ding in wieferne es Ding ist (κυριων ον, το οντως ον το ον ᾗ ον). [19]). Also ist, das ον, welches den Gegenstand der Metaphysik ausmacht, das Reale überhaupt und von dem sucht er die letzten Principien auf.

Um

18) Aristotel. Metaphysicor. V. c. 7. VII. c. 2. ὁ γαρ αν ᾖ, μητ' αει, μηθ' ὡς επι το πολυ, τουτο φαμεν συμβεβηκος ειναι, ⸗ φαινεται γαρ το συμβεβηκος εγγυς τι τ̃ μη οντος. c. 3.

19) Aristotel. Metaphysicor. VI. c. 3. επει δε ἡ συμπλοκη εστιν και ἡ διαιρεσις εν τῃ διανοιᾳ, αλλ' ουκ εν τοις πραγμασι, το δ' ὄντως ον ἑτερον ον των κυριων. ἡ γαρ το τι εστιν ἡ ὁτι ποιον, ἡ ὁτι ποσον, ἡ ειτι αλλο συναπτει ἡ αφαιρει ἡ διανοια, το μεν συμβεβηκος και το ὡς αληθες ον αφετεον. το γαρ αιτιον τουτ̃ μεν αοριστον, τουτ̃ δε της διανοιας τι παθος, και αμφοτερα παρα το λοιπον γενος τ̃ οντος, και ουκ εξω δηλουσιν ουσαν τινα φυσιν τ̃ οντος. διο ταυτα μεν αφειστω· σκεπτεον δε τ̃ οντος αυτ̃ τα αιτια και τας αρχας ἡ ον. VII. c. 1.

Um diese Principien aufzusuchen, setzt er zuerst gewisse Classen fest, unter welche alle Prädicate können gebracht werden (Categorien), entwickelt einige von diesen Prädicaten oder allgemeinen Begriffen, und bestimmt dann die Principien des Realen.

Die zehen Categorien des Aristoteles werden gewöhnlich zur Logik gerechnet; und sie gehören auch dahin, wenn man die Logik als ein Organon betrachtet. In der Schrift, welche von den Categorien handelt, werden diese auch bloß logisch betrachtet, insoferne ihre Merkmale entwickelt, unter einander verglichen, und daraus Sätze abgeleitet werden. Allein die Kategorien haben beim Aristoteles noch etwas mehr zu bedeuten, und selbst seine Theorie des Denkens beweiset, daß sie in nothwendiger Beziehung mit den realen Objecten der Erkenntniß stehen. Es sind Classenbegriffe des Denkens und zugleich der Objecte und ihrer Prädicate, und sie sollen nicht allein dazu dienen, die Verhältnisse der Begriffe zu einander, sondern auch das Verhältniß der Prädicate zu ihren Objecten zu bestimmen. Es sind mit einem Worte nicht sowohl logische, formelle, sondern allgemeine Objectenbegriffe.

Ueber den Weg, auf welchem Aristoteles diese Categorien entdeckte, hat er uns nirgends einigen Aufschluß gegeben. Aber man darf nur einen Blick auf sie werfen, um zu bemerken, daß er sie auf dem Wege der Abstraction fand, ohne dazu ein leitendes Princip zur Hand zu haben. Er zählte daher zehen solcher Begriffe auf: Substanz, Qualität, Quantität, Relation, Ort, Zeit, Lage, Haben (Besitz), Thun, Leiden [20]). Diese Begriffe

20) Aristotel. Categor. c. 2. ed. Buhle. των κατα μηδεμιαν συμπλοκην λεγομενων εκαστον ητοι ουσιαν σημαινει, η ποσον, η ποιον, η προς τι, η που, η ποτε, η κεισθαι, η εχειν, η ποιειν, η πασχειν. Metaphysicor. V. c. 7. καθ' αυτο δε ειναι λεγεται, όσαπερ

Begriffe sind an der Sprache abgesondert, wie man z. B. aus dem Verhältnißbegriff von Lage und Haben siehet. Allerdings hat Aristoteles auf diese Art einige Verhältnisse der Begriffe in den Urtheilen, und also einige Functionen des Urtheilens selbst, durch seinen glücklichen Scharfsinn aufgefunden; allein durch dieses Medium konnten sie weder vollständig noch rein ausgedrückt werden. Daher mischte er formelle und materielle Verhältnisse unter einander, und unter den aufgestellten selbst sind einige abgeleitete, z. B. die Lage (κειϛθαι) gehört unter Ort; die Relation begreift schon Ort, Zeit, Lage, Besitz unter sich. Daß er Zeit und Ort mit aufnahm, kann dem Aristoteles nicht so sehr zum Vorwurf gereichen, da er die Form und die Materie des Denkens nicht von einander gesondert hatte, nicht das Denken an sich, sondern das Denken in Anwendung auf Objecte der Erfahrung vor Augen hatte. Aus eben dem Grunde konnte er auch nicht die Begriffe von dem Verhältniß des Denkens zum Bewußtseyn oder von der Modalität mit aufnehmen, weil Möglichkeit und Wirklichkeit als ein Verhältniß der Objecte selbst betrachtet werden mußte.

Es fällt in die Augen, daß Aristoteles keine Vollständigkeit, weder absolute noch comparative, beabsichtigen konnte, und seine Tafel enthält auch wirklich weder alle, noch die ursprünglichen Prädicate. So hätte er z. B. anstatt

ὁσαπερ σημαινει τα σχηματα της κατηγοριας· ὁσαχως γαρ λεγεται, τοσαυταχως τα ειναι σημαινει. επει ϰν των κατηγορϰμενων τα μεν τι ϵϛι σημαινει, τα τε ποιον, τα δε ποσον, τα δε προς τι, τα δε ποιειν ϰαι παϛχειν, τα δε πϖ, τα δε ποτε. VII. c. 1. το ον λεγεται πολλαχως, ϰαθαπερ διειλομεθα προτερον εν τοις περι τα πολλαχως. σημαινει γαρ το μεν τι ϵϛι, ϰαι το δε τι, το δε ὁτι ποιον ἡ ποσον ἡ των αλλων ἑϰαϛον των ὑπο κατηγορϰμενων.

anſtatt des Wirkens und Leidens, den höhern Begriff, der beide unter ſich begreift, das Vermögen aufnehmen müſſen; ſo fehlen die in ſeinem Syſtem ſo viel bedeutenden Begriffe von Materie, Form, Beraubung, Urſache u. ſ. w. Auch iſt dieſe Tafel von wenig Nutzen, ſelbſt in ſeinem eignen Syſtem, und ſie dient faſt nur dazu, um die Hauptpuncte, die bei einem Gegenſtand zu unterſuchen ſind, in Erinnerung zu bringen.

In der Metaphyſik wird (außer einigen andern bey äußern Erörterungen) eigentlich nur ein einziger, nehmlich Subſtanz, das iſt eines für ſich beſtehenden wirklichen Dinges (ον im eigentlichen Sinne) mit andern in Verbindung ſtehenden entwickelt. Da das Wort ουσια, welches im Griechiſchen Subſtanz bedeutet, vieldeutig iſt, und auch noch das Weſen, das Allgemeine, den Gattungsbegriff ausdrückt [21]), ſo werden auch zugleich dieſe Begriffe erklärt. Wir können hier nur die vorzüglichſten Reſultate anführen, wenn wir nicht zu weitläuftig werden wollen.

Subſtanz iſt das Erſte dem Begriffe, der Erkenntniß, der Zeit und der Natur nach; denn unter allen Categorien iſt Subſtanz das einzige Ding, welches getrennt exiſtiren, das iſt, ſubſiſtiren kann. Subſtanz iſt dasjenige, welches allen Prädikaten zum Grunde liegt, welches von keinem prädicirt, von welchem aber alles übrige prädicirt werden kann [22]). Dieſes iſt Subſtanz in der erſten Bedeu-

21) Ariſtotel. Metaphyſicor. VII. c. 3. λεγεται δ' ἡ ουσια, ει μη πλεοναχως αλλ' εν τετταρσι γε μαλιστα· και γαρ το τι ην ειναι, και το καθολου, και το γενος ἡ ουσια δοκει ειναι ἑκαστου και τεταρτον τουτων το ὑποκειμενον.

22) Ariſtotel. Metaphyſicor. VII. c. 3 το δ' ὑποκειμενον ἐστι, καθ' ὁ τα αλλα λεγεται, ἐκεινο δε αυτο μηκετι κατ' αλλου. c. 1.

tung; in der zweiten sind es die Gattungen und Arten [23]). Die Substanz in der ersten Bedeutung kommt ohne allen Zweifel den Körpern, sowohl den organischen als unorganischen, zu [24]).

Der Substanz kommt ursprünglich ein bestimmtes individuelles Seyn (Wesen) zu (το τιην ειναι, το δε τι), mittelbarer Weise durch die Substanz auch allen andern Prädikaten. Das Wesen ist aber nichts anderes als die Substanz ohne Materie. Ein Satz, der dieses Seyn ausdrückt, heißt Definition; definiren lassen sich daher ursprünglich Substanzen, mittelbar auch die übrigen Prädikate [25]).

Die Substanz, d. i. das letzte Subject, welches allen Prädicaten zum Grunde liegt, scheint auf gewisse Weise die Materie zu seyn. Denn wenn man sich Eigenschaften, Größe, Gestalt, Vermögen, Wirkungen hinwegdenkt, so bleibt nichts übrig als Materie, nehmlich die Materie im eigentlichen Sinne, ohne alle Qualitäten. Allein da der Materie durch die Form erst ein bestimmtes Seyn

23) Aristotel. Categoriae. c. 5. δευτεραι δε ουσιαι λεγονται, εν οις ειδεσιν αι πρωτως ουσιαι λεγομεναι υπαρχουσι· ταυτα τε, και τα των ειδων τουτων γενη.

24) Aristotel. Metaphysicor. VII. c. 2. δοκει δ' η ουσια υπαρχειν φανερωτατα μεν τοις σωμασι. VIII. c. 1. αισθηται ουσιαι.

25) Aristotel. Metaphysicor. VII. c. 4. ὁτι ὁ πρωτως και απλως ὁρισμος και το τι ην ειναι των ουσιων εστιν, ου μην αλλα και των αλλων ὁμοιως εστι, πλην ου πρωτως. — ὁτι εστι το τι ην ειναι εκαστον, ὁ λεγεται καθ' αυτο. c. 6. το τι ην ειναι λεγεται ειναι η εκαστου ουσια. λεγω δε ουσιαν ανευ υλης το τι ην ειναι.

Seyn zukommt, ſo kann nicht Materie, ſondern die Form und das aus beiden zuſammengeſetzte Subſtanz im ſtrengen Sinne ſeyn [26]).

Ob nun gleich die Subſtanz gewiſſermaßen etwas Einfaches, Nichtzuſammengeſetztes iſt [27]), ſo unterſcheidet man doch an den ſinnlichen Subſtanzen Materie und Form, ein Etwas, welches die Möglichkeit von dem individuellen Seyn enthält, und ein Etwas, welches dieſe Möglichkeit zur Wirklichkeit macht. Beides enthält den Grund zur Beantwortung der Frage: Was iſt Subſtanz, wodurch iſt dieſes dieſe beſtimmte Subſtanz? [28])

26) Ariſtotel. Metaphyſicor. VI. c. 2. αλλα μην αφαιρεμενα μηκος και πλατος και βαθος εδεο ὁρωμεν ὁπολειπομενον πλην ειτι εϛι το ὁριζομενον ὑπο τϛτων. ὡϛε τηϛ ὑλην αναγκη φαινεϛθαι μονην ϗσιαν ἁτω ϛκοπεμενοις — αδυνατον δε, και γαρ το χωριϛον και το το δε τι ὑπαρχειν δοκει μαλιϛα τη ϗσια. διο το ειδος και το εξ αμφοιν ϗσια δοξειεν αν μαλλον ειναι της ὑλης.

27) Ariſtotel. Metaphyſicor. VII. c. 13. ει γαρ μητε εκ των καθολα ὁιον τ' ειναι μηδεμιαν ϗσιαν, δια το τοιονδε αλλα μη το δε τι ϛημαινειν, μητ' εξ ϗσιων ενδεχεται εντελεχειᾳ ειναι μηδεμιαν ϗσιαν ϛυνθετον, ἀϛυνθετον αν ειη ϗσια πασα· ὡϛε ϗδε λογος αν ειη ϗδεμιας ϗσιας.

28) Ariſtotel. Metaphyſicor. VII c. 17. δηλον δη ὁτι την ὑλην ζητει δια τι εϛιν. ὁιον οικια ταδι, δια τι, ὁτι ταδι ὑπαρχει, ὁ ην οικια ειναι, και ανθρωπος ὁδι, η το ϛωμα τϛτο τοδι εχον. ὡϛε το αιτιον ζητειται της ὑλης. τϛτο δ' εϛι το ειδος, ὁ ᾧ τι εϛι· τϛτο δ' ἡ ϗσια. VIII. c. 1. αι δε αιϛθηται ϗσιαι πασαι ὑλην εγϗσιν. εϛι δ' ϗσια τα ὑποκειμενα, αλλως μεν ἡ ὑλη, αλλως δε ὁ λογος. ὑλην δε λεγω,

Ungeachtet Aristoteles, wie man aus allem siehet, wohl ahndete, was eigentlich Substanz sey, daß es ein Verhältniß der Objecte zu dem Denken ausdrücke, welches sich aus keinem Begriffe herauswicklen läßt, so verliert er sich doch über den logischen Erörterungen des Begriffs in ein Labyrinth von Sätzen und Gegensätzen. Nach dem Grundsatze seiner Philosophie, daß nichts in dem Verstande ist, was nicht durch die Sinne in denselben gekommen ist, muß er die Substanz auch als etwas den Objecten außer dem Denken anhaftendes betrachten. Allein die Erklärungen, die er davon giebt, das letzte Subject der Eigenschaften, Subsistenz, halten eine weitere Analyse nicht aus, und er schwankt daher zwischen Form und Materie, ohne einen festen Punct zu finden. Die Materie, nur etwas Mögliches, Bestimmbares, kann ohne Form, das Bestimmende nicht als etwas Wirkliches gedacht werden, und die Form setzt wieder etwas Substantielles voraus, an welchem sie in der Wirklichkeit nur vorkommen kann. Eben so wenig findet man etwas Bestimmtes über die Frage: ob das letzte Subject etwas Einfaches oder Zusammengesetztes ist.

Er hat bei diesen Untersuchungen vorzüglich die Absicht, den Platonischen Idealismus zu bestreiten. Wenn man diesen Streit bis auf die letzten Gründe verfolgt, so findet man, daß beide Philosophen in ihren Behauptungen nicht so sehr von einander abweichen, als es bei dem ersten Anblick des Aristotelischen Räsonnements scheinen möchte. Wenn man nicht mit Aristoteles von der unerweislichen Vorstellungsart ausgehet, daß Plato unter den Ideen Substanzen verstanden habe, so wird man finden, daß dieser

ἡ μη το δε τι κατα ενεργειαν, δυναμει εστι το δε τι. αλλως δε ὁ λογος και ἡ μορφη, ὁ το δε τι ον τω λογῳ χωριστον εστι. τριτον δε το εκ τουτων, ὁ γενεσις μοτον και φθορα εστι και χωριστον ἁπλως.

dieſer gleich dem Ariſtoteles in der wirklichen Welt nur den Körpern Subſiſtenz zuerkannte. Der einzige Punct, worin beide ſich trennen, beſteht darin, daß Plato die erkennbaren Subſtanzen nicht, wie Ariſtoteles, für Dinge an ſich, ſondern nur für Erſcheinungen hält, deren Urbild in den Ideen des göttlichen Verſtandes anzutreffen iſt. Die Polemik des Ariſtoteles ſetzt dieſen Punkt nie deutlich ins Licht, und daher trifft ſie, wenn er noch ſo gute Bemerkungen macht, doch ſelten zur Sache, und zuweilen vergißt er ſich, daß er wirklich platoniſirt [29]).

Indeſſen war es immer gut, daß Ariſtoteles durch Beſtreitung jener, obgleich falſch verſtandenen, Ideenlehre theils der ſchwärmeriſchen Speculation in dem Ueberſinnlichen, theils dem Mißbrauche bloßer Abſtractionen vorzubeugen ſuchte. Freilich hat er durch ſeine Lehre von der Materie und Form in der Folge eben ſo unfruchtbare Spiſſereien mit leeren Abſtractionen veranlaßt, als nur immer die Ideenlehre vermochte.

Da Ariſtoteles die Materie einmal durch Abſtraction zu einem bloßen Gedanken-Dinge gemacht hatte, indem er ſie von allen Qualitäten entkleidet, und nicht als etwas den Raum Erfüllendes betrachten kann, ſo war über die Materie nichts weiter zu ſagen, als daß ſie das Mögliche, Beſtimmbare ſey, welches ohne Anfang, ewig iſt [29) b]).

29) Ariſtotel. Metaphyſicor. VII. c. 7. ὡςε συμβαινει τροπον τινα ὑγιειαν εξ ὑγιειας γινεσθαι και την οικιαν εκ οικιας, της ανευ ὑλης, την εχουσαν ὑλην. ἡ γαρ ιατρικη εξι και οικοδομικη το ειδος της ὑγιειας και της οικιας. c. 15. τα δε λογα ουκ εσιν οὑτως, ὡςε φθειρεσθαι, ουδε γαρ γενεσις. ου γαρ γινεται το οικια ειναι, αλλα το τηδε τη οικια, αλλα θ ανευ γενεσεως και φθορας εισι και ουκ εισι. δεδεικται γαρ, ὁτι ουδεις ταυτα γεννα ουδε ποιει.

29) b) Als das Mögliche, Unbeſtimmte, welches etwas Beſtimm-

Er gehet daher über diesen Begriff, als bekannt, hinweg, und beschäftigt sich mit den Untersuchungen über die Möglichkeit, worin zuletzt der Begriff der Materie aufgelöst wurde, und über die Form, Wirklichkeit, Kraft, als das Bestimmende und Unbekanntere [30]).

Die Form (ειδος, μορφη), welche durch Worte ausgedrückt, die Definition eines Dinges ist, ist der letzte Grund des Seyns, was das Mögliche zum Wirklichen macht (ενεργεια), es ist also mit einem Worte das Verhältniß und die Art der Zusammensetzung der Bestandtheile, die Natur, der innere Grund des Wirkens und Leidens [31]). Daraus folgt, daß die Form nach Verschiedenheit des Subjects und der Materie verschieden ist [32]).

Die

Bestimmtes werden kann, ist die Materie an sich veränderlich. Doch, sagt er, kann es auch eine Materie geben, die, ohne veränderlich zu seyn, bloß im Raume beweglich ist. Metaphys. VIII. c. 4. ισως γαρ ενια ουκ εχει ὑλην η τοιαυτην αλλα μονον κατα τοπον κινητην. Die Ewigkeit der Materie behauptet er Metaphysicor. VII. c. 6. Physicor. I. c. 9.

30) Aristotel. Metaphysicor. VII. c. 3. την μεν τοινυν εξ αμφοιν σσιαν, λεγω δε την εκ της ὑλης και της μορφης, αφετεον· ὑστερα γαρ και δηλη. Φανερα δε πως και ἡ ὑλη. περι δε της τριτης σκεπτεον· αὑτη γαρ αποριωτατη.

31) Aristotel. Metaphysicor. VIII. c. 1. ὁ λογος και ἡ μορφη, ἡ το δε τι ον, τῳ λογῳ χωριστον εστι. c. 2. ἡ σσια αιτια τε ειναι ἑκαστον. VII. c. 4, 17.

32) Aristotel. Metaphysicor. VIII. c. 2. Φανερον δη εκ τουτων, ὁτι ἡ ενεργεια αλλη αλλης ὑλης και λογος

Die Form entsteht nicht, sie wird nur an einer Materie hervorgebracht. Daraus folgt aber nicht, daß sie für sich bestehen müßte; sondern sie setzt nur immer ein anderes Wesen von derselben Form voraus, welche die Form an einem andern hervorbringt, z. B. ein Mensch erzeugt einen Menschen. Eben so wenig ist aber die Form vergänglich 33).

Damit ein wirkliches Wesen, das ist, ein existirendes Wesen entstehe, muß Form und Materie vereinigt werden. Es fragt sich nun: worin der Grund von dieser Vereinigung bestehe; denn jeder Substanz kommt Einheit zu. Es ist einleuchtend, daß diese Frage sich von selbst beantwortet. Denn Form und Materie ist Ein und Dasselbe, die letzte das Bestimmbare, das mögliche Ding, die erste, das Bestimmende, das wirkliche Ding 34); jene Frage ist also der gleich zu setzen,

λογος· των μεν γαρ ἡ συνθεσις, των δε ἡ μιξις, των δε αλλο τι των ειρημενων.

33) Aristotel. Metaphysicor. VIII. c. 3. αναγκη δε ταυτην (ουσιαν) η αιδιον ειναι, η φθαρτην ανευ τε φθειρεσθαι, και γεγονεναι ανευ τε γιγνεσθαι. δεδεικται δε και εν αλλοις, ὁτι το ειδος ουδεις ποιει, ουδε γενναται, αλλα ποιειται τοδε (das Individuum), γιγνεται δε το εκ τουτων. VII. c. 6, 8. 9. αει γαρ δει προϋπαρχειν την ὑλην και το ειδος, ἀτω δε και, επι τε τι εστι και επι τε ποιε και ποσε και των αλλων ὁμοιως κατηγοριων. ε γαρ γινεται το ποιον, αλλα το ποιον ξυλον, ουδε το ποσον, αλλα το ποσον ξυλον ἡ ζωον· αλλ' ιδιον της ουσιας εκ τουτων λαβειν εστι, ὁτι αναγκη προϋπαρχειν αει ἑτεραν ουσιαν εντελεχειᾳ ουσαν, ἡ ποιει οιον ζωον, ει γινεται ζωον. — c. 8. ουδ' αν ειεν δια γε ταυτα ουσιαι καθ' αὑτας.

34) Aristotel. Metaphysicor. VIII. c. 6. εστι δ' ωσπερ ειρηται και ἡ εσχατη ὑλη και ἡ μορφη ταυτο, και το μεν δυναμει, το δε ενεργειᾳ, ἑν πως εστι.

worin der Grund von dem, daß etwas Eins, und davon, daß etwas ein wirkliches Ding ist. Denn es ist ein und derselbe Grund. Denn sobald etwas ein wirkliches Ding ist, ist es auch Eins, und wenn es ein bestimmtes Etwas, Individuum ist (ἐν τι), so ist es auch etwas Wirkliches (ον τι) 35).

Die Materie ist entweder **sinnliche**, die **veränderlich**, oder auch **bloß im Raume beweglich** ist (κατα τοπον κινητη) oder **intelligible**, die in den empfindbaren Objecten vorkommt, insofern sie nicht empfindbar sind, z. B. die den mathematischen Eigenschaften zum Grunde liegt 36). Eigentlich entstehen bloß diejenigen Dinge aus Materien, bei welchen ein Entstehen und ein Uebergang von einem Zustande in den andern Statt findet. Unerachtet vielleicht ursprünglich nur eine Materie ist, so hat doch jedes Ding, insofern es verschieden ist, wieder um eine eigne Materie 37).

Jede Substanz, insofern sie aus Materie und Form besteht, kann definirt werden, aber von den letzten Gründen derselben läßt sich eben deswegen, weil sie als Letztes nicht weiter aufgelöst werden können, keine Definition geben. Auf diese Art muß die Behauptung des Antisthenes

35) **Aristotel. Metaphysicor. VIII. c. 6.** διο κε εξιν ἑτερον τι αιτιον τε ἑν ειναι κδενι τετων, κδε τε ον τι ειναι· ευθυς γαρ ἑκαστον εξιν ον τι και ἑν τι.

36) **Aristotel. Metaphysicor. VII, c. 10. VIII, c. 4.**

37) **Aristotel. Metaphysicor. VIII. c. 4.** κδε παντος ὑλη εξιν αλλ' ὁσων γενεσις εστι και μεταβολη εις αλληλα. ὁσα δ' ανευ τε μεταβαλλειν εξιν η μη, κκ εξιν τετων ὑλη — ὁτι ει και εκ τε αυτε παντα πρωτε, η τινων αυτων ὡς πρωτων και ἡ αυτη ὑλη τοις γιγνομενοις, ὁμως εστι τις οικια ἑκαστε.

tiſthenes berichtigt werden, wenn er ſagte: kein Ding könne nach dem, was es iſt, definirt werden, und jede davon verſuchte Definition ſey nichts als leere Tautologie; nur die Beſchaffenheiten derſelben könnten angegeben werden [38]). Jede Definition einer Subſtanz verhält ſich aber wie eine Zahl. So wie durch den geringſten Zuſatz oder die kleinſte Wegnahme nicht mehr dieſelbe Zahl bleibt, ſo wird auch die Definition nicht mehr zutreffen, wenn man auch noch ſo wenig zuſetzt oder wegnimmt. Das Mannichfaltige in der Definition ſtehet im nothwendigen Zuſammenhange, und es wird durch die wirkliche Natur des Dinges zur Einheit verbunden. Die Form, das Weſen eines Dinges läßt kein Mehr noch Weniger zu, ſondern nur die Materie [39]). Die Möglichkeit einer Realdefinition, welche Ariſtoteles unter ὁρισμος verſteht, leuchtet daraus noch nicht ein, vielmehr erkennt man daraus die Unmöglichkeit, ein Ding, vorausgeſetzt, daß es nicht im Verhältniß zu uns, wie es erſcheint, ſondern wie es an ſich iſt, betrachtet wird, zu definiren. Denn wer kann alles das Individuelle, welches zu ſeinem Weſen

38) Ariſtotel. Metaphyſicor. VIII. c. 3. (Man ſehe 2 Band, S. 96.

39) Ariſtotel. Metaphyſicor. VIII. c. 3. και ωσπερ δε απ' αριθμε αφαιρεθεντος τινος η προστεθεντος, εξ ων ὁ αριθμος εστιν, και ετι ὁ αυτος αριθμος εστιν, αλλ' ἑτερος, καν τελαχιστον αφαιρεθη η προστεθη, ὁτως δε ὁ ὁρισμος δε το τι ην ειναι, και ετι εσαι, αφαιρεθεντος τινος, η προστεθεντος. — και τον αριθμον δει ειναι τι ω εἰς — και ἡ δσια ἐν ὁτις, αλλ' δχ ὡς λεγδσι τινες, οἱον μονας τις δσα η σιγμη, αλλ' εντελεχεια και Φυσις τις ἑκαστη. και ωσπερ δδε ὁ αριθμος ἐχει το μαλλον και το ἡττον, δδ' ἡ κατα το ειδος δσια, αλλ' ειπερ, ἡ μετα ὑλης.

Wesen gehört — und bei einem Individuum ist alles wesentlich — erkennen und zusammenfassen? Daher hatte Plato Recht, wenn er behauptete, nur das Allgemeine lasse sich definiren, ob er gleich hauptsächlich auf die Veränderlichkeit der Erfahrungsgegenstände Rücksicht nahm 40).

Vermögen und Kraft, Möglichkeit und Wirklichkeit unterscheidet Aristoteles nicht genugsam, weil beide Correlata durch einerlei Wort (δυναμις, ενεργεια) ausgedrückt werden. Auch stehet Möglichkeit und Kraft nach seinen Begriffen in einem Realzusammenhange mit Vermögen und Kraft. Vermögen ist das Princip der Veränderung in einem andern, insofern es ein anderes ist, entweder Veränderung in einem andern hervorzubringen (τϑ ποιειν) oder Veränderung von einem andern zu erleiden (τϑ παϑχειν) 41).

Die Vermögen sind entweder in leblosen oder in beseelten Objecten, und vorzüglich in der Vernunft gegründet, z. B. Künste, Wissenschaften (δυναμεις αλογαι, μετα λογϑ.) Jene enthalten den Grund der Möglichkeit nur immer von einem, diese auch von dem Entgegengesetzten, weil jeder Begriff, jede Erkenntniß mittelbarer Weise sich auf das Entgegengesetzte des Objects beziehet 42).

Was Kraft im Gegensatz von Vermögen ist, getraut sich Aristoteles durch keinen bestimmten Begriff zu erklären, sondern begnügt sich bloß, den Gegensatz

40) Aristotel. Metaphysicor. I. c. 6.

41) Aristotel. Metaphysicor. IX. c. 1. δυναμις αρχη μεταβολης εν αλλω αλλϑ ἡ αλλο — διο ἡ συμπεφυκεν, ουδεν παϑχει αυτο ὑφ' ἑαυτϑ.

42) Aristotel. Metaphysicor. IX. c. 2. και αἱ μεν μετα λογϑ παται των εναντιων αἱ αυται, αἱ δ' αλογοι μια ἑνος.

ſatz analogiſch zu verſtandlichen. Es iſt Aeußerung des Vermögens, welche ſich zum Vermögen verhält, wie das Wachende zum Schlafenden, ein Sehender zu dem, der die Augen verſchloſſen hat, das Gewirkte zu dem noch nicht Gewirkten. Ενεργεια iſt der Act des Vermögens, der vollendet iſt, das Ziel erreicht hat; iſt das Ziel noch nicht erreicht, ſo heißen die Thätigkeiten, welche dazwiſchen vorgehen, κινησεις 43).

Die Fähigkeit zu wirken und das Wirken ſelbſt ſind von einander verſchieden. Einige Megariker behaupteten, kein Ding habe ein Vermögen zu wirken, außer nur dann, wenn es wirke, und wenn es nicht wirke, habe es auch kein Vermögen. Dieſe Behauptung widerlegt Ariſtoteles durch Ungereimtheiten, welche daraus folgen, z. B. ein Baumeiſter müßte dann, wenn er aufhört zu bauen, nicht mehr die Baukunſt beſitzen, und wenn er wieder anfängt zu bauen, ſie wieder erlangen 44). Allein wahrſcheinlich verſtanden die Megariker unter

43) Ariſtotel. Metaphyſicor. IX. c. 6. δηλον δ' επι των καθ' εκαστα τη επαγωγη ὁ βουλομεθα λεγειν, και ε δειν παντος ὁρου ζητειν, αλλα το ανταλογον συνοραν. ὁτι ὡς το οικοδομουν προς το οικοδομικον, και το εγρηγορος προς το καθευδον, και το ὁρων προς το μυον μεν, ὁψιν δε εχον, και το αποκεκριμενον εκ της ὑλης προς την ὑλην, και το απειργασμενον προς το ανεργαστον. — Πασα γαρ κινησις ατελης, ισχνασια, μαθησις, βαδισις, οικοδομησις. αὑται δε κινησεις και ατελεις γε. ε γαρ ἁμα βαδιζει και βεβαδικεν, ουδ' οικοδομει και ωκοδομηκεν, ουδε γιγνεται και γεγονεν, η κινειται και κεκινηκε· αλλ' ἑτερον και κινει και κινειται· ὡρακε δε και ὁρᾳ ἁμα το αυτο και νοει και νενοηκε. την μεν ουν τοιαυτην ενεργειαν λεγω, εκεινην δε κινησιν.

44) Ariſtotel. Metaphyſicor. IX. c. 3.

unter dem Vermögen auch zugleich die äußern Bedingungen, unter welchen sich ein Vermögen äußern kann, und wenn diese vorhanden sind, so, folgerten sie, müsse sich auch das Vermögen wirksam äußern.

Möglich ist dasjenige, welches, wenn ein Vermögen sich wirksam äußert, nicht unmöglich ist. Es ist daher falsch, wenn einige sagen: das sey möglich, werde aber nie wirklich werden. Denn man muß das Falsche (logische Unmöglichkeit) von dem real unmöglichen unterscheiden. — Es ist auffallend, wie ein solcher tautologischer Begriff einem so scharfen Denker entfallen, und wie es möglich war, daß ihm der Widerspruch in der letzten Behauptung entgehn konnte, zumal da er sonst ausdrücklich behauptet: das Mögliche könne seyn und auch nicht seyn [45].

Das Wirkende und Wirkliche gehet vor dem Möglichen voraus. Denn aus dem Möglichen wird das Wirkliche durch eine wirkende Ursache. Man kommt also durch eine Reihe von wirkenden zuletzt auf etwas absolut wirkendes. Nicht nur der Zeit nach, sondern auch dem Wesen nach gehet das Wirkliche dem Möglichen voraus. Denn alles Wirkende hat ein Object, welches durch dasselbe wirklich wird, die Wirkung (εργον). Diese ist nun entweder die Thätigkeit, der Gebrauch der Kraft selbst, oder etwas außer derselben, (z. B. das Denken, — das Bauen). In dem letzten Falle ist das Wirklichgemachte in dem Objecte, in dem ersten in dem wirkenden Subjecte. Daraus erhellet, daß die Form und das Wesen das Wirkende ist, und vor dem Vermögen hergehet [46]). Wahrscheinlich wollte Aristoteles, der sich hier

45) Aristotel. Metaphysicor. XII. c. 6. IX. c. 8. το δυνατον δε παν ενδεχεται μη ενεργειν. το αρα δυνατον ειναι, ενδεχεται και ειναι και μη ειναι.

46) Aristotel. Metaphysicor. IX. c. 8. αει γαρ

εν

hier ziemlich undeutlich ausgedrückt hat, ſo viel ſagen, als: das Vermögen ſetzt ein wirkliches Subject voraus, in welchem es nur vorhanden ſeyn kann.

Das Ewige gehet vor dem Veränderlichen und Vergänglichen voraus. Denn bei dem Ewigen findet keine Möglichkeit, nur Wirklichkeit Statt, und nur das Mögliche kann vergänglich ſeyn. Denn was möglich iſt, kann wirken und nicht wirken, ſeyn und nicht ſeyn. Bei dem nun das Nichtſeyn möglich iſt, bei dem kann es auch eintreffen, daß es nicht wirklich, d. i., daß es vergänglich iſt 47).

Theſ.

εκ τε δυναμει οντος, γινεται το ενεργειᾳ ον ὑπο ενεργειᾳ οντος — ὁσων μεν ουν ἑτερον τι εξιν παρα την χρησιν το γιγνομενον, τουτων μεν ἡ ενεργεια εν τῳ ποιουμενῳ εξιν, οἱον ἡ τε οικοδομησις εν τῳ οικοδομουμενῳ και ἡ ὑφανσις εν τῳ ὑφαινομενῳ — και ὁλως κινησις εν τῳ κινουμενῳ, ὁσων δε μη εξιν αλλο τι εργον παρα την ενεργειαν, εν αυτοις ὑπαρχει ἡ ενεργεια, οἱον ἡ ὁρασις εν τῳ ὁρωντι — ὡσε φανερον, ὁτι ἡ ουσια και το ειδος ενεργειᾳ τις εσι. κατα δη τουτον τον λογον φανερον, ὁτι προτερον τῃ ουσιᾳ ενεργειᾳ δυναμεως.

47) Ariſtotel. Metaphyſicor. IX. c. 8. τα μεν γαρ αϊδια προτερα τῃ ουσιᾳ των φθαρτων. εσι δ' ουδεν δυναμει αϊδιον. λογος δε ὁδε. — το αρα δυνατον ειναι, ενδεχεται και ειναι και μη ειναι. το αυτο αρα δυνατον και ειναι και μη ειναι. το δε δυνατον μη ειναι, ενδεχεται μη ειναι· το δε ενδεχομενον μη ειναι, φθαρτον.

Theologie.

Es giebt drei Arten von Substanzen, veränderlich vergängliche, veränderlich unvergängliche und eine unveränderliche ewige Substanz. Denn Substanzen sind die ersten Bedingungen alles Seyns; sind diese alle vergänglich, so ist überhaupt alles veränderlich. Allein die Ewigkeit der Bewegung und der Zeit (s. oben) setzt nothwendig voraus, daß es ewige Substanzen geben muß 48).

Die ewigen Substanzen müssen ohne Materie und absolute Kräfte seyn. Denn wenn ein Wesen Vermögen hat, so ist es möglich, daß es nicht wirket. Dann würde die Bewegung unterbrochen; es erfolgte ein Stillstand. Es muß also Substanzen geben, deren Wesen in absoluter Kraft, in ununterbrochenem Wirken besteht, folglich können sie nicht materiell seyn. Denn was aus Materie besteht, hat auch bloßes Vermögen 49).

Unter diesen ewigen Substanzen muß ein Wesen seyn, welches immer auf eine und dieselbe Weise wirket, und Wesen, welche bald auf diese bald auf eine andere Weise wirken, damit theils immer Veränderung, Leben und Thätigkeit in der Welt vorhanden

48) Aristotel. Metaphysicor. XII. c. 6. αναγκη ειναι αϊδιον τινα ουσιαν, ακινητον. αι τε γαρ ουσιαι πρωται των οντων, και ει πασαι φθαρται, παντα φθαρτα. —

49) Aristotel. Metaphysicor. XII. c. 6. δει αρα ειναι αρχην τοιαυτην, ης η ουσια ενεργεια· ετι τοινυν ταυτας δει ουσιας ειναι ανευ ὑλης· αϊδιους γαρ δει, ειπερ και αλλο τι αϊδιον· ενεργειᾳ αρα.

Handen sey, theils aber auch zugleich die Veränderungen immer denselben Kreis beschreiben 50).

Nachdem Aristoteles auf eben die Art, wie in seiner Physik, die Existenz des ersten Wesens, welches der letzte Grund aller Bewegung ist, bewiesen hat, sucht er das Wesen desselben näher zu bestimmen. Das erste Wesen, Gott, ist die vollkommenste Intelligenz, der letzte Grund und Endzweck alles dessen, was ist. Die Art, wie dieses bewiesen wird, ist die nachher vorzüglich durch Wolf mehr ausgebildete metaphysische, aus Begriffen, welche nur logische Einsicht, keine reale Erkenntniß gewähren.

Das erste Wesen ist das Vollkommenste. Denn das Erste ist in seiner Art immer das Beste und Vollkommenste 51). Daher hat er keine Bedürfnisse; er bedarf keines Handelns, um einen Zweck zu erreichen; denn jeder Zweck ist in ihm schon realisirt. Er ist also selbstständig 52).

Das erste Wesen ist Intelligenz (νους) Man findet keinen förmlichen Beweis dafür ausgeführt; aber er scheint sich theils auf die gemeine Vorstellungsart, nach

50) Aristotel. Metaphysicor. XII. c. 6. ουκουν βελτιον το πρωτον. και γαρ αιτιον ην εκεινο τε αει ωσαυτως, τε δ' αλλως, ετερον, τε δ' αει αλλως, αμφω δηλονοτι.

51) Aristotel. Metaphysicor. XII. c. 7. αλλα μην και το καλον και το δι' αυτο αιρετον, εν τη αυτη συστοιχεια, και εστιν αριστον αει η αναλογον το πρωτον.

52) Aristotel. Metaphysicor. XII, c. 7. de Coelo II, c. 12. τω ως αριστα εχοντι ουδεν δει πραξεως· εστι γαρ αυτω το ειναι ενεκα. Ethicor. ad Nicomach. X. c. 8.

nach welcher der Gottheit ein Leben, also auch ein Denken beigelegt wird, theils darauf zu stützen, daß die Vernunft unter allem, was wir kennen, das Vollkommenste und Erhabenste ist. Welche Art der Thätigkeit könnte man Gott sonst beilegen? Denn da Gott doch ein lebendes Wesen ist, ihm aber weder ein Handeln zu einem Zwecke, noch ein Wirken zur Hervorbringung eines Werkes beigelegt werden kann, so bleibt nichts übrig, als ein Denken und Betrachten, oder theoretische Vernunft 53).

Allein hier entstehen Schwierigkeiten, wie man sich die vollkommenste Intelligenz und das vollkommenste Denken vorzustellen habe. Wenn das Denken von etwas andern abhängt, so hätte Gott nur ein Denkvermögen, er wäre nicht die vollkommenste Intelligenz, und das beständige Denken würde ihm mühevoll seyn. Denn was ist das Object des göttlichen Denkens? Die Gottheit selbst oder ein anderes Object? und in dem letzten Falle entweder immer dasselbe, oder immer ein anderes? Er denkt das Göttlichste und Würdigste ohne alle Veränderung. Nicht also von dem Denken verschiedene Gegenstände, — denn sonst wäre das Object würdiger als das Denken und die Vernunft, und das Denken findet auch

53) Aristotel. Metaphysicor. XII, c. 9. δοκει μεν γαρ ειναι (ὁ νους) των Φαινομενων θειοτατον. de Coelo II, c. 3. θεα δε ενεργεια, αθανατια· τουτο δε εςι ζωη αϊδιος. Metaphysic. XII, c. 7. και ζωη δε γε (τω θεω) ὑπαρχει· ἡ γαρ νε ενεργεια ζωη. Ethic. ad Nicom. X, c. 8 αλλα μεν ζην τε παντες ὑπειληΦαμεν αυτους (θεκς) και ενεργειν αρκ· ε γαρ δη καθευδειν, ὡσπερ τον Ενδυμιωνα· τω δη ζωντι τε πραττειν αΦηρημενω, ετι δε μαλλον τε ποιειν, τι λειπεται πλην θεωριας; ὡςε ἡ τε θεκ ενεργεια μακαριοτητι διαΦερουσα, θεωρητικη αν ειη. Physicor. VIII, c. 5.

auch bei dem verächtlichſten Gegenſtande Statt, — ſondern das göttliche Denken ſelbſt; daß alſo ſein Denken ein Denken des Denkens iſt. Endlich iſt das Object des göttlichen Denkens auch nichts Zuſammengeſetztes. Denn dieſes könnte ſich in ſeinen Theilen verändern, es läßt ſich auch nur nach und nach als ein Ganzes umfaſſen, und es iſt nicht möglich, es immer richtig zu treffen. Außerdem iſt auch das Immaterielle ohne Theile, und bei dieſem iſt das Denken und das Object identiſch. Von dieſer Art iſt das göttliche Denken, welches über die Schranken des menſchlichen erhaben iſt. Mit andern Worten alſo, die Gottheit iſt ſich ſelbſt der einzige Gegenſtand ihres Denkens 54).

54) Ariſtotel. Metaphyſicor. XII, c. 9. ει γαρ εστι (man muß wohl leſen ει γαρ ουκ εστι) τουτο, ὁ εστιν, αυτε ἡ ουσια, νοησις, αλλα δυναμις, ουκ αν ἡ αριστη ουσια ειη. — ετι δε, ειτε νους ἡ ουσια αυτε, ειτε νοησις εστι, τι νοει; ἡ γαρ αυτος αυτου (ἀυτου) ἡ ἑτερου τε. — επειτα δηλον, ὁτι αλλοτι αν ειη το τιμιωτερον ἡ νους, το νοουμενον. — αὐτον αρα νοει, ειπερ εστι, το κρατιστον (man muß, wie ich glaube, leſen: αὐτον αρα νοει, ειπερ εστι το κρατιστον) και εστιν ἡ νοησις νοησεως νοησις. XII, c. 7. de Coelo II, c. 1. Gegen dieſen Satz findet man Einwürfe in Magn. Moral. II, c. 15. die wahrſcheinlich von einem neuern Denker herrühren. τι ουν θεασεται; ει μεν γαρ αλλο τι θεασεται, βελτιον θεασεται τι αὐτε. Αλλα τουτ' ατοπον, το, τε θεε αλλο τι ειναι βελτιον. αυτος ἑαυτον αρα θεασεται. Αλλ' ατοπον. Και γαρ ὁ ανθρωπος, ὁς αν αυτος ἑαυτον κατασκοπηται, ὡς αναισθητω επιτιμωμεν. ατοπον ουν εστιν, ει ὁ θεος, φησιν, εσαι αυτος ἑαυτου θεωμενος. τι μεν ουν ὁ θεος θεασεται, αφειθω.

Gott ist ohne Körper, nicht ausgedehnt, denn ausgedehnte Größen haben nur diejenigen Dinge, welche sich bewegen. Da nun Gott von aller Bewegung frei ist, so kann ihm auch nicht Ausdehnung zukommen [55]). Da ferner Gott eine unendliche Kraft hat, jeder Körper aber endlich, begrenzt ist, so wäre es ungereimt, in ein endliches Wesen eine unendliche Kraft zu setzen [56]).

Die Gottheit ist ohne alle Veränderung, keinem Wechsel oder Zerstörung unterworfen, und überhaupt von allen sinnlichen Wesen getrennt [57]).

Sie ist das nothwendige Wesen, und als solches auch das vollkommenste [58]).

Gott ist das seligste Wesen. Denn er ist die vollkommenste Intelligenz, und die reinste und unerschöpflichste Quelle aller Seligkeit ist das Denken. Die andere Quelle, woraus menschliche Glückseligkeit entspringt, moralische

55) Aristotel. de Coelo II, c. 6. I, c. 1. Physicor. VI, c. 10. VIII, c. 10. Metaphysic. XII, c. 7.

56) Aristotel. Metaphysicor. XII, c. 7. δεδεικται δε, ὁτι μεγεθος ουδεν ενδεχεται εχειν ταυτην την ουσιαν, αλλα αμερης και αδιαιρετος εστι. κινει γαρ τον απειρον χρονον. ουδεν δ' εχει δυναμιν απειρον πεπερασμενον. Physicor. III, c. 5. de Coelo I, c. 5.

57) Aristotel. Metaphysicor. XII. c. 7. ὁτι μεν ουν εστιν ουσια τις αιδιος και ακινητος και κεχωρισμενη των αισθητων, Φανερον εκ των ειρημενων. — αλλα μην και ὁτι απαθες και αναλλοιωτον.

58) Aristotel. Metaphysicor. XII. c. 7. εξ αναγκης αρα εστιν ον, και ἡ αναγκη, καλως, και ὡς αρχη.

ralische Thätigkeit, paßt auf Gott nicht, da er kein eingeschränktes, sinnliches Wesen ist und alle moralische Handlungen, z. B. Mäßigkeit, Tapferkeit, Gerechtigkeit, lassen sich daher ohne Ungereimtheit von Gott nicht denken. Seine Seligkeit bestehet also einzig und allein in seinem unwandelbaren, harmonischen Denken 59).

Was das Verhältniß der Gottheit zur Welt betrifft, so ist Gott die erste absolute Ursache aller Bewegung in der Welt, daher auch aller Thätigkeit und alles Lebens 60). So scheint es, als wenn die Gott-

59) Aristotel Metaphysicor. XII. c. 7. Ethicor. ad Nicomach. X, c. 8. τους θεους γαρ μαλιστα ὑπειλῆφαμεν μακαριους και ευδαιμονας ειναι. πραξεις δε ποιας απονειμαι χρεων αυτοις; ποτερα τας δικαιας; ἡ γελοιοι Φανουνται συναλλαττοντες και παρακαταθηκας αποδιδοντες και ὁσα αλλα τοιαυτα u. s. w. διεξιουσι δε παντα, Φαινοιτ' αν τα περι τας πραξεις μικρα και αναξια θεων — τῳ δη ζωντι τε πραττειν αΦῃρημενῳ, ετι δε μαλλον τε ποιειν, τι λειπεται πλην θεωριας; ὡστε ἡ τε θεε ενεργεια μακαριοτητι διαΦερουσα, θεωρητικη αν ειη. VII, c. 1. ὡσπερ ουδε θηριε εστι κακια ουδ' αρετη, ἑτως ουδε θεε. αλλ' ἡ μεν τιμιωτερων αρετης. Magna Moral. II. c. 5. Polit. VII, c. 1. ὁτι μεν ουν ἑκαστῳ της ευδαιμονιας επιβαλλει τοσουτον, ὁσον περ αρετης και Φρονησεως και τε πραττειν κατα ταυτας, εγω συνωμολογουμενον ἡμιν, μαρτυρι τῳ θεῳ χρωμενος· ὁς ευδαιμων μεν εστι και μακαριος, δι ουδεν δε των εξωτερικων αγαθων, αλλα δι' αὑτον αυτος.

60) Aristotel. Metaphysicor. XII. c. 7. εκ τοιαυτης αρα αρχης ἡρτηται ὁ ουρανος και ἡ Φυσις. c. 6. ουκουν βελτιον το πρωτον· και γαρ αιτιον ην

heit nur da wäre, um das große Räderwerk des Universums in Bewegung zu setzen, und es läßt sich nicht einmal die Frage mit Bestimmtheit entscheiden, ob nur gleichsam der erste Stoß von Gott herkommt, oder ob die ewige Bewegung eine fortgesetzte Thätigkeit der Gottheit sey. Indessen läßt sich aus einer Stelle folgern, daß die Gottheit zugleich auch die Ursache von der Ordnung und Harmonie in der Welt ist, wo er sagt: die ganze Welt sey durch ihn geordnet, und er erhalte die Ordnung, wie ein Feldherr in dem Heere [61]). In diesem Sinne verbindet er oft Gott und die Natur, als die nach Zwecken handelnden Wesen. Gott und die Natur thun nichts ohne Zweck

εκεινο τε αει ωσαυτως, τε δ' αλλως, ετερον, τε δ' αει αλλως, αμφω δηλονοτι. Physicor. VIII, c. 6. de Generat. et corrupt. II. c. 10. συνεπληρωσε το ολον ο θεος, εντελεχη ποιησας την γενεσιν. de Coelo II, c. 3.

61) Aristotel. Metaphysicor. XII. c. 10. επισκεπτεον δε και, ποτερως εχει ἡ τε ολε Φυσις το αγαθον και το αριστον· ποτερον κεχωρισμενον τι και αυτο καθ' αὑτο, ἡ την ταξιν, ἡ αμφοτερως ὡσπερ στρατευμα. και γαρ εν τη ταξει το ευ, και ὁ στρατηγος, και μαλλον ουτος· ου γαρ ουτος δια την ταξιν, αλλ' εκεινη δια τουτον εστι. παντα δε συντετακται πως, αλλ' ουχ ὁμοιως, και πλωτα και πτηνα και Φυτα. και ουχ ουτως εχει, ὡστε μη ειναι θατερῳ προς θατερον μηδεν, αλλ' εστι τι. προς μεν γαρ εν απαντα συντετακται. αλλ' ὡσπερ εν οικια τοις ελευθεροις ηκιστα εξεστιν ὁ, τι ετυχε ποιειν, αλλα τα παντα ἡ τα πλειστα τετακται, τοις δε ανδραποδοις και τοις θηριοις μικρον το εις το κοινον, το δε πολυ ὁ, τι ετυχε.

Zweck [62]). Es iſt alſo nach dieſem wenigſtens wahrſcheinlich, daß Gott, nach Ariſtoteles Vorſtellungsart, der Urheber der Natur ſey. Denn entſcheidend hat ſich Ariſtoteles darüber an keinem Orte erklärt, wenn es nicht in einer verloren gegangenen etwa geſchehen iſt.

Die Frage: ob Gott die wirkende Urſache der Natur ſey, oder ob er nur der Endzweck, das letzte Ziel der Vollkommenheit ſey, dem zu nähern ſich alles beſtrebe, oder, mit andern Worten, ob er der Urſprung oder das Ziel aller Bewegung ſey, iſt nicht ganz beſtimmt zu entſcheiden, da er bald die eine, bald die andere Vorſtellungsart zu begünſtigen ſcheinet [63]). Vielleicht dürfte es daher der Wahrheit um deſto eher am nächſten kommen, wenn man ihm beide Vorſtellungsarten beileget, da er in dem Begriff der Natur beide Arten der Cauſalitäten, wirkende Urſache von etwas zu ſeyn, und immer nach dem Beſten zu ſtreben, vereiniget, und alſo wohl auch das Urweſen als Princip von beiden betrachten muß. Oder vertauſchte er die eine mit der anderen? Die Art und Weiſe, wie Gott die erſte Bewegung hervorbringt, mußte nothwendig anders gedacht werden, je nachdem er der einen oder der andern Hypotheſe beitrat. Und auch hier finden wir zwei Stellen, welche

62) Ariſtotel. de Coelo II, c. 4. ὁ θεος και ἡ Φυσις ουδεν ματην ποιουσι. de partib. animal. I, c. 1. επειδη ἡ Φυσις ἑνεκα του ποιει παντα. So wie er hier Gott und die Natur, ſo verbindet er zuweilen νους und Φυσις als identiſch. Phyſicor. II, c. 5. αναγκη προτερον νουν αιτιον και Φυσιν ειναι και αλλων πολλων και τα δε τα παντος.

63) Ariſtotel. Metaphyſicor. XII. c. 6, 7, 9. de Coelo I, c. 4. de Generat. et Corrupt. II, 10. Meteorolog. I, c. 1.

che darüber Winke von entgegengesetzter Art enthalten. Die eine erklärt sich für eine reale Einwirkung Gottes auf die Welt. Er sagt nehmlich, wenn etwas durch Ein Anderes bewegt werde, so müsse eine Berührung Statt finden; dieses könne aber auf eine doppelte Art geschehen, insofern entweder das Bewegende oder das Bewegte einander wechselsweise berühren, oder nur das Bewegende das Bewegte berühre, ohne von diesem wieder berührt zu werden. Auf die letzte Art bewege die absolute Ursache der Bewegung [64]). Die andere nimmt eine ideale Einwirkung zu Hülfe, insofern Gott als Endursache des ganzen Universums ist, und nicht seine unendliche Kraft, sondern seine höchste Vollkommenheit der Hebel ist, durch welchen das ganze Universum in Bewegung gesetzt wird [65]). Es läßt sich leichter erklären, wie Aristoteles auf diese beiden entgegengesetzten Vorstellungsarten kam, als wie sie in seinem System zusammenhängen und mit einander vereiniget wurden. Wenn er nehmlich von der Natur ausging, und ein letztes Prinzip aufsuchte, so kam er auf den Begriff einer absoluten Ursache, die durch ihre Kraft der vollständige Grund der ewigen

64) Aristotel. de generat. et corrupt. I, c. 6. ὡσε ει τι κινει ακινητον ον, εκεινο μεν αν απτοιτο τα κινητα, εκεινα δε ουδεν. Verglichen de Coelo II. c. 3.

65) Aristotel. Metaphysicor. XII. c. 7. κινει δε ωδε. το ορεκτον και το νοητον κινει α κινουμενον. τουτων τα πρωτα αυτα. επιθυμητον μεν γαρ το φαινομενον καλον. βουλητον δε πρωτον. το ον καλον. ορεγομεθα δε ὁτι δοκει. μαλλον. η δοκει. διοτι ορεγομεθα. αρχη γαρ ἡ νοησις. νους δε ὑπο τε νοητε κινειται. νοητον δε. ἡ ἑτερα συζυγια καθ' αὑτην. και ταυτης ἡ ουσια πρωτη. και ταυτης ἡ απλως και κατ' ενεργειαν. seq.

ewigen Bewegung des Himmels iſt. Ging er aber von dem Begriff der höchſten Intelligenz aus, wodurch er das Weſen der erſten Urſache näher beſtimmte, ſo konnte er derſelben nicht mehr eine phyſiſche, ſondern nur eine ideale Einwirkung beilegen. Denn die Vernunft iſt an ſich nicht den Willen beſtimmend, außer nur dadurch, daß ſie den letzten Zweck, das höchſte Gut ſich vorſtellt, nach deſſen Erreichung das Begehrungsvermögen ſtrebt [66]). Auf eben die Art iſt die Gottheit als das Ideal aller Vollkommenheit für die ganze Welt aufgeſtellt, und die Natur, in welcher ein Princip, nach Zwecken thätig zu ſeyn, vorhanden iſt, wird durch dieſes Streben nach dieſem höchſten Ziele nicht nur in Bewegung geſetzt, ſondern auch in ihrem Wirken modificiret [67]).

Uebrigens findet man über Gottes moraliſche Regierung der Welt kaum einen Wink in Ariſtoteles Schriften, aber mehr darüber, daß er die Welt in ihrer Ordnung erhalte, ob ſich gleich dieſe Vorſorge wohl hauptſächlich nur auf die oberſten Regionen erſtreckt. Denn in den untern iſt der Einfluß des Zufalls bedeutend, nicht ſo in den obern. Dieſes kommt daher, weil die Gottheit

66) Ariſtotel. de anima III, c. 10.

67) Ariſtotel. de part. animal. I, c. 1. c. 5. de generat. et corrupt. II, c. 10. επει γαρ εν απασιν αει το βελτιονος ορεγεσθαι φαμεν την φυσιν, βελτιον δε το ειναι η μη ειναι, — τουτο δ' εν απασιν αδυνατον υπαρχειν, δια το πορρω της αρχης αφιζαθαι, τω λειπομενω τροπω συνεπληρωσε το ολον ο θεος, εντελεχη ποιησας την γενεσιν — τουτο δ' ωσπερ ειρηται πολλακις αιτια ἡ κυκλω Φορα, μονη γαρ συνεχης. διο και τ' αλλα ὁσα μεταβαλλει εις αλληλα, κατα τα παθη και τας δυναμεις, οἱον τα ἀτλα σωματα, μιμειται την κυκλω Φοραν.

den edelſten Weſen ihren Wirkungskreis genau vorgezeichnet daß ſie nicht im geringſten davon abweichen können, den übrigen aber größtentheils unbeſtimmt gelaſſen hat. 68)

Ungeachtet Ariſtoteles behauptet, daß der Himmel die Grenze des Univerſums, und daher der letzte Raum, auſſer demſelben weder Körper noch Bewegung, daher auch weder Raum noch Zeit anzutreffen ſey, ſo ſcheint er doch dem Urweſen einen Ort anzuweiſen, wenn er ſagt, die abſolute Urſache der Bewegung müſſe entweder in der Mitte, oder in dem äuſſerſten Kreiſe ſeyn, weil dieſes die Endpuncte des Univerſums ſind; man müſſe aber annehmen, daß ſie ſich in dem letzten Kreiſe, dem Himmel befinde, weil die Bewegung deſſelben die geſchwindeſte ſey, und das dem Bewegungsprincip am nächſten befindliche, ſich am ſchnellſten bewege 69). Eben daher rührt die Vorſtellung des Sextus Empiricus: Gott ſey die Grenze des Himmels, oder mit andern Worten, der

68) Ariſtotel. Politicor. VII, c. 4. ὁ δε λιαν ὑπερβαλλων αριθμος, ε δυναται μετεχειν ταξεως. θειος γαρ δη τουτο δυναμεως εργον, ητις και τοδε συνεχει το παν. Ethicor. ad Nicomach. X, c. 8. Vergl. Note 61. Eine beſtimmtere Aeuſſerung darüber finden wir Ethicor. magnor. II, c. 8. τον παρ θεον αξιουμεν κυριον ουτα των τοιουτων, τοις αξιοις απονεμειν και ταγαθα και τα κακα.

69) Ariſtotel. Phyſicor. VIII, c. 10. αναγκη δε ἡ εν μεσωι εν κυκλω ειναι (το κινουν ακινητον). αὑται γαρ αἱ αρχαι. αλλα ταχιστα κινειται τα εγγυτατα τε κινουντος, τοιαυτη δ' ἡ τε ὁλε κινησις· εστι αρα το κινουν. de Coelo I, c. 9. ειωθαμεν το ἐσχατον και ανω καλειν ουρανον, εν ᾧ το θειον παν ἱδρυσθαι φαμεν. c. 3.

der Raum des Universums 70). Zwar kann dieses durch keine evidente Stelle aus Aristoteles Schriften belegt werden, und es stimmt auch überhaupt mit seinem Gedankensystem nicht überein. Denn Aristoteles dachte sich gewiß Gott als den Urheber der Natur und als erste Ursache aller Bewegung, abgesondert von der Welt und selbst von dem Himmel, obgleich dieser unter dem nächsten Einflusse der Gottheit stehet; er verneinte ferner von ihm alle Prädicate körperlicher Wesen. Gleichwohl sind die Gründe des Sextus so bündig, daß sich ihnen schwerlich etwas von Bedeutung entgegen setzen läßt. Denn sie sind richtige Folgerungen aus unleugbar Aristotelischen Sätzen. Wenn Aristoteles nehmlich behauptet, daß der Himmel die Grenze aller Dinge, daher, ohne selbst im Raume zu seyn, der letzte oder absolute Raum aller Dinge, und daß außer dem Himmel nichts anders vorhanden ist (vergl. oben S. 136,

70) Sext. Empir. Hypotyp. III, §. 218. Αριστοτελης ασωματον ειπεν τον Θεον ειναι και περας τε ουρανε. adverſ. Mathematic. X. §. 31, 32, 33. θεον δε επι τοις ουτω λεγομενοις υπο των περιπατητικων κινδυνευει ὁ πρωτος Θεος τοπος ειναι παντων. Κατα γαρ Αριστοτελην ὁ πρωτος Θεος ην το περας τε ουρανε. ητοι ουν ὁ Θεος ἑτερου τι εστι παρα το ουρανιον περας, η αυτο εκεινο ὁ Θεος εστι. και ει μεν ἑτερον εστι παρα το ουρανιον περας, εσαι τι ἑτερον εκτος τε ουρανε, και το τουτε περας τοπος γενησεται ουρανε. και ταυτη δωσουσιν οἱ περι τον Αριστοτελη, εν τοπῳ περιεχεσθαι τον ουρανον, ὁπερ ουχ ὑπομενουσιν, ανθεξωτες ἑκατερῳ τουτων, τῳ τε ειναι τι εκτος ουρανε και τῳ τον ουρανον εν τοπῳ περιεχεσθαι. ει δε ταυτον εστι τῳ ουρανιῳ περατι ὁ Θεος, επει το τε ουρανε περας τοπος εστι παντων των εντος ουρανε, εσαι κατα τον Αριστοτελη ὁ Θεος παντων τοπος.

136, 137[1], so muß man, sagt Sextus, annehmen, entweder daß Gott außerhalb der Grenze des Himmels, oder diese Grenze selbst ist. Im ersten Falle würde also Gott den Himmel begrenzen, und der Ort des Himmels, im zweiten aber der Ort oder Raum aller Dinge seyn. Diese letzte Folgerung scheint dadurch noch mehr Gewicht zu bekommen, daß nach dem Aristoteles nicht der ganze Himmel, sondern **dasjenige von dem Himmel, was unbeweglich ist, und den beweglichen Körper desselben berührt**[71], die Grenze aller Dinge ist. Da nun der Himmel, seinem Begriff zufolge, nach welchem sein Wesen in der Beweglichkeit besteht[72], gar nichts Unbewegliches an sich haben kann, so läßt sich unter diesem **Unbeweglichen** schwerlich etwas anderes verstehen, als das Erste Bewegende, das selbst nicht bewegt wird, das ist **Gott**. Es ist dieses eine Inconsequenz, in welche Aristoteles wider seinen Willen verfallen ist.

Wenn wir dieses theologische System mit dem Platonischen vergleichen, so ist es unverkennbar, daß Aristoteles denselben Weg betrat, welchen sein Lehrer zur wissenschaftlichen Cultur dieser Wissenschaft eingeschlagen hatte. Beide suchten ein und dasselbe Problem der Vernunft aufzulösen; nehmlich, die letzte Bedingung, das Unbedingte zu allen Bedingungen zu finden; beide gingen dieser Idee nach Anleitung der Kenntniß der Natur nach, und schlossen ihr System

71) Aristotel. Physicor. IV, c. 5. ἐστι δε ὁ τοπος ουχ ὁ ουρανος, αλλα τε ουρανε το τι εσχατον και απτομενον τε κινητου σωματος περας ηρεμουν.

72) Aristotel. de Coelo II, c. 1, 3.

System mit dem Begriff des Wesens aller Wesen. So sehr sie aber auch in dem letzten Resultat ihrer Forschung übereinstimmen, so weichen ihre Systeme doch in mehrern Puncten auf eine merkwürdige Weise von einander ab. Ungeachtet Plato sich zu würdigen Begriffen von der Gottheit erhoben hatte, so verfällt er doch zuweilen, durch die Stärke seiner Einbildungskraft hingerissen, in Beschreibungen vom Weltbau, die eine kältere Vernunft der Würde einer weltbildenden Gottheit nicht angemessen findet. Abstrahirt man von diesen Auswüchsen einer dichtenden Einbildungskraft, die ihr Urheber auch keineswegues für Resultate der nach Wahrheit forschenden Vernunft hielt, so ist die Summe seiner Theologie in diesem Satze enthalten: Gott ist ein heiliges Wesen, welches die Ursache aller Vollkommenheit der Welt ist, und als moralischer Weltregierer das Gute belohnt, das Böse bestraft. Da die Materie das Regellose ist, welches durch die Gottheit zu einem harmonischen Ganzen gebildet, aber darum nicht ihr Hang zur Regellosigkeit überwältiget ist, weil dieses nicht geschehen konnte, ohne sie zu zernichten, und da in der moralischen Welt alles Böse von eben der Materie herrührt, wenn sie in dem Kampfe mit der Vernunft obsieget, so hatte er zugleich, nach seiner Ansicht, Gott wegen des Bösen, das in der Welt ist, gerechtfertiget, ohne seiner Weisheit und Heiligkeit zu nahe zu treten. In diesem Puncte liegt der Aufschluß über die Verschiedenheit der Ansicht des Plato und des Aristoteles und ihre theologischen Philosopheme. Wenn auch der Letzte dem Ersten darin beistimmt, daß von dem vollkommensten Wesen keine Unvollkommenheit bewirkt seyn kann, so fand er doch weder in der Welt so viele Unvollkommenheit, als Plato, noch den Grund derselben in der Materie. Denn anstatt daß Plato von dem Vernunftideal einer unendlich weisen Intelligenz ausging, und indem er nach diesem Maasstabe die physische und moralische Welt betrachtete, Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten, Tugend und Laster, Glück

und

und Unglück neben einander vereiniget fand, fing Aristoteles mit dem Studium der Natur an und richtete seine Blicke vorzüglich auf die Regelmäßigkeit, Harmonie und Ordnung in der Welt. Das physische Uebel erschien in einer minder auffallenden Gestalt, nur als Fehlgriffe der nach Zwecken wirkenden Natur, so wie das moralische nur als Kurzsichtigkeit und Rechnungsfehler des Verstandes. Er dachte sich also überhaupt die Welt als ein System von harmonisch und nach Zwecken wirkenden Kräften, und er konnte daher die Materie, (die zum Wesen jedes Dinges gehört), weder als die Quelle alles Unvollkommenen, noch als einer Bildung und Formung durch die unendliche Intelligenz bedürftig sich denken 73).

Auf diese Art kam er auf die Behauptung von der Ewigkeit der Welt, weil Materie und Form, beide nicht entstanden seyn, noch von einander (außer in Gedanken) getrennt werden, daher nur in ihrer Verbindung zusammen bestehen können, und die Welt also als Inbegriff aller Materien und Formen, so wie sie ist, von Ewigkeit gewesen ist.

Ungeachtet aber der Ewigkeit der Welt und der Bewegung bedurfte es doch eines außer der Welt selbst gelegenen Grundes zur vollständigen Erklärung der ewigen und gesetzmäßigen Bewegung des Universums, oder der Natur. Da die Welt der Inbegriff aller Materie und materiellen Wesen ist, so ist der Urgrund der Bewegung nothwendig kein materielles Wesen, und weil sich die Vernunft im

73) Man findet in dem Aristoteles, und zwar in einer seiner frühern Schriften, nur ein einzigesmal etwas Aehnliches von Plato's Philosophem von der Materie als Grund des Bösen in der Welt, insofern Aristoteles denselben nicht in der Materie, sondern in der Beraubung (το κακοποιον της στερησεως) suchet. Physicor. I, c. 9.

im Gegensatz desselben kein anderes als ein denkendes Wesen vorstellen kann, eine Intelligenz, und zwar die erhabenste und vollkommenste, die sich denken läßt, wie es die Idee der Vernunft von dem realsten Wesen erfodert.

Der Beweis für die Existenz eines Wesens, welchem diese Idee entspricht, ist, obgleich etwas anders gefaßt, doch im Wesentlichen dem Platonischen ähnlich, und trägt denselben Mangel an Beweiskraft an sich. Er verliert sich in eine Region, wohin keine Erfahrung reicht, und maßt sich an, aus bloßen Begriffen ein Daseyn zu erkennen, welches das Vermögen der Vernunft übersteigt. Am allerwenigsten kann sie sich das in dem System des Aristoteles herausnehmen, wo sie schlechterdings, was das Daseyn der Objecte, und die Begriffe von denselben betrifft, an die Erfahrung gebunden ist.

Was aber die Bestimmung der Eigenschaften dieses Wesens betrifft, so zeigt es sich bald, auf welchem schlüpfrigen Felde sich die Vernunft befindet, wenn sie eine Idee wie einen Begriff behandelt. Die Haupteigenschaften, unter welchen sich Aristoteles dieses Wesen denkt, sind Denken, absolute Thätigkeit und höchste Seligkeit, durch die Idee der höchsten Vollkommenheit modificirt; denn die übrigen sind nur negativ, z. B. Unveränderlichkeit, Immaterialität. Nun können aber jene nicht bestimmt gedacht werden, ohne sie zu beschränken. Dieses zeigt sich schon darin, daß das göttliche Denken, im Gegensatz des menschlichen, nicht die äußere Welt, sondern sich selbst zur Sphäre hat, welches auf das Denken der Form des Denkens hinausläuft. Der absoluten Thätigkeit fehlt es an Wirkungskreise. Als vollkommenstes Wesen ist die Gottheit alles durch sich selbst; sie hat keine Zwecke zu realisiren. Ihre Thätigkeit ist auf das Denken eingeschränkt, und wie wenig dieses zu bedeuten habe, haben wir eben gesehen. Wird ihr aber ein Wirken außer sich beigelegt, wie der Umschwung des Himmels, so wird sie, der Idee entgegen, in den Kreis der Welt versetzt.

setzt. Die Seligkeit ist eine Folge der Thätigkeit, nach Analogie der menschlichen Glückseligkeit. Daß der Begriff derselben der Idee des vollkommensten Wesens nicht entspricht, leuchtet von selbst ein.

Es ist überhaupt merkwürdig, daß Aristoteles in seinen Begriffen von der Gottheit so schwankend ist. Er denkt sich dieselbe bald als wirkende, bald als Endursache, bald als außerweltliches Wesen, das nur im beschaulichen Leben seine Seligkeit findet, bald auch als außer sich wirkendes, auf die Welt Einfluß habendes Wesen. Aber weit mehr Aufmerksamkeit verdient der Umstand, in welchem der Hauptunterschied zwischen der Platonischen und Aristotelischen Theologie lieget, daß die Gottheit in der letzten gar keine Beziehung auf einen moralischen Endzweck hat. So mangelhaft in dem Platonischen System auch manche Vorstellungsarten sind, z. B. von der Weltbildung, zumal wie sie seine Phantasie ausmalt, so liegt doch immer eine Beziehung auf den letzten Zweck des Menschen, auf Moralität zum Grunde, und selbst der Begriff von der Gottheit, als einem heiligen Wesen, welches das Moralgesetz gegeben und bei der Weltregierung darauf siehet, daß Sittlichkeit die Oberhand über das Laster gewinne, und nach dem Verhalten der Menschen ihren Antheil an Glückseligkeit oder Elend bestimmt, hat nicht bloß ein speculatives, sondern auch moralisches Interesse. Daher stehet auch bei diesem Philosophen Moral und Religion in enger Verbindung. Das Gegentheil davon findet man in Aristoteles Philosophie. Gott ist hier nur eine Idee von speculativen Interesse. Seine Eigenschaften werden nur von der theoretischen Vernunft bestimmt. Die Theologie ist wissenschaftlicher behandelt, doch nur aus dem speculativen Gesichtspuncte, und außer aller Verbindung mit Moral gesetzt, und etwas der Religion ähnliches findet man in ächten Aristotelischen Schriften überall nicht 74).

Den

74) Eine einzige Stelle ausgenommen, Ethicor. ad Nico-

Der Grund dieser Verschiedenheit liegt, wie wir schon bemerkt haben, in dem eigenthümlichen Gesichtspuncte des Aristoteles, und in dem daraus entspringenden empirischen Character seiner Philosophie, daß er von der Natur, als dem Gegebenen, ausgeht, und auch auf dieselbe Art die Moral behandelt; daß ihm Glückseligkeit der letzte Endzweck des Menschen ist, und den Gebrauch der Ideen nicht allein in dem Theoretischen, sondern auch in dem Praktischen verwirft. Dieses wird noch mehr erhellen, wenn wir die Grundsätze seiner praktischen Philosophie betrachten.

Fünftes Kapitel.

Praktische Philosophie.

Die Ethik und Politik stehen, wie wir oben gesehen haben, in einem sehr engen Zusammenhange. Die erste bestimmt das höchste Gut, die zweite lehrt, welche Verfassung der bürgerlichen Gesellschaft die zweckmäßigste sey, um in derselben das höchste Gut zu erreichen. In dieser

Nicomach. X, c. 8., wo er sagt, wenn sich die göttliche Vorsehung auf menschliche Dinge erstrecke, wie es scheine, so müsse der Mensch, der seine (vorzüglich theoretische) Vernunft ausbilde, als ein göttlich gesinnter und Gott ähnlicher sich eines besondern und ausgezeichneten Wohlgefallens und Schutzes der Gottheit zu erfreuen haben.

dieser Rücksicht ist die zweite der ersten untergeordnet. Da aber der einzelne Mensch ein Theil des Ganzen ist, aus welchem ein Staat besteht, und das höchste Gut ein Gut für alle Menschen ist, so ist die erste der zweiten wieder untergeordnet. Ueberhaupt, wenn diejenige Wissenschaft mehr Werth hat, welche Anweisung giebt, wie ein ganzer Staat Glückseligkeit erreiche, als diejenige, welche nur Einzelne dazu anführet, so ist die Politik die oberste und würdigste Wissenschaft [1]). Man kann schon daraus schließen, daß Aristoteles in dieser Wissenschaft, indem er das höchste Gut zu bestimmen sucht, sogleich auf den Menschen und seine Natur Rücksicht nimmt, und daher nicht erörtert, was absolut gut, sondern was für den Menschen das höchste Gut ist. In dieser Rücksicht weicht er von seinem Lehrer ab, welcher, indem er die Idee des Guten entwickelt, das Gute in einem solchen allgemeinen und hohen Sinne nimmt, daß es, schon theoretisch betrachtet, ein Gegenstand des Willens für jedes vernünftige Wesen ist [2]).

Da die praktische Philosophie einen andern Zweck hat, als die theoretische; diese bloß die Erkenntniß, jene aber die Bestimmung des Willens beabsichtiget, und da es bei dem Handeln mehr auf die Kenntniß des Besondern als des Allgemeinen, auch überhaupt mehr auf die individuelle Stimmung und Gemüthsart des Handelnden ankommt, so folget daraus, daß man von den praktischen Wis-

1) Aristotel. Nicomachicor. I. c. 2.

2) Aristotel. Nicomach. I. c. 6. χρωμενης δε ταυτης (της πολιτικης) ταις λοιπαις πρακτικαις των επιστημων, ετι δε νομοθετουσης τι δει πραττειν και τινων απεχεσθαι, το ταυτης τελος περιεχοι αν τα των αλλων, ωστε τουτ' αν ειη τ' ανθρωπινον αγαθον.

Wissenschaften keine strenge Allgemeinheit, Gewißheit und Bündigkeit fodern darf, wos zu man in den theoretischen berechtigt ist 3). Die Behauptung, daß die Moral als Wissenschaft keiner strengen Gewißheit fähig sey, sondern sich mit einem niedern Grade (der eben daher moralische Gewißheit genennet worden,) begnügen muß, hat Aristoteles mit den meisten Moralisten, auch der neueren Zeit (die der Wolfischen Schule und die kritischen ausgenommen) gemein, und er verfährt darin offenherziger, als diejenigen, welche, ohne ein absolutes Prinzip zum Grunde zu legen, oder zwischen der Form und Materie des Willens zu unterscheiden, den Wahn hegten, die Moral auf dem bloß analytischen Wege zu dem Range einer mathematischen Wissenschaft zu erheben.

Ungeachtet in den hieher gehörigen Schriften des Aristoteles so wenig, als in den übrigen, eine ganz strenge Methode herrscht, so unterscheidet er doch deutlich genug einen allgemeinen und besondern Theil. In dem ersten werden die allgemeinen praktischen Grundsätze entwickelt, welche nicht allein in der Ethik, sondern auch in der Politik ihre Anwendung finden, und er verdient daher unsere

3) Aristotel. Nicomach. I. c. 3. τα δε καλα και τα δικαια, περι ων ἡ πολιτικη σκοπειται, τοσαυτην εχει διαφοραν και πλανην, ὡςε δοκειν νομῳ μονον ειναι, φυσει δε μη· τοιαυτην δε τινα πλανην εχει και τ' αγαθα — αγαπητον ουν περι τοιουτων και εκ τοιουτων λεγοντας, παχυλως και τυπῳ τ' αληθες ενδεικνυσθαι, και περι των ὡς επι το πολυ και εκ τοιουτων λεγοντας, τοιαυτα και συμπεραινεσθαι. c. 7. II, c. 2. εκεινο δε προδιωμολογησθω, ὁτι πας ὁ περι των πρακτων λογος τυπῳ και ουκ ακριβως οφειλει λεγεσθαι, ὡσπερ και κατ' αρχας ειπομεν, ὁτι κατα την ὑλην οἱ λογοι απαιτητεοι.

vorzügliche Aufmerksamkeit. Was die eigentliche Ethik und Politik betrifft, da werden wir uns kürzer fassen können, und die Oekonomik kann nach unseren Begriffen gar nicht als Theil der Philosophie betrachtet werden.

Erster Abschnitt.

Allgemeine praktische Philosophie.

Die praktische Philosophie der Griechen hat ein allgemeines und eigenthümliches Thema, von welchem sie ausging, nehmlich die Untersuchung, worin das höchste Gut des Menschen bestehe. Daß diese Philosophen diese Untersuchung an die Spitze der Moral stellen, ist ein Beweis mehr von ihrem philosophischen Talent. Denn der Mensch, als ein nach Zwecken handelndes Wesen, muß einen obersten Zweck haben, auf welchen sich alle seine Handlungen beziehen, um sich als vernünftiges Wesen zu betragen. Sie gewannen dadurch einen ersten Grundsatz, sowohl für die Wissenschaft als für das praktische Leben.

Aber freilich liegt auch in diesem Problem (wie in dem Ausdrucke εὖ πράττειν, welches sowohl Wohlbefinden als auch Wohlverhalten bedeutet) eine Doppelsinnigkeit, welche auf die Moralsysteme der Griechen von großem Einflusse gewesen ist. Das höchste Gut kann nehmlich sowohl das Streben zu Realisirung des obersten als des vollständigen Zwecks des Menschen bedeuten; dazu kommt noch die Unbestimmtheit, daß noch nicht ausgemacht ist, ob der Mensch als sinnliches oder vernünftiges, oder als sinnlich vernünftiges Wesen zugleich betrachtet werden soll. Daher rührt die große Uneinigkeit der Philosophen in Entscheidung der Frage:

worin

nach Hof nach Eger, nach Amberg, nach Regensburg, nach Passau, nach Linz, nach Wien, nach Prag, nach Leipzig, nach Dresden, nach Berlin, nach Hamburg, nach Lübeck, nach Frankfurt, nach Mainz, nach Coblenz, nach Cöln, nach Aachen, nach Bonn, nach Düsseldorf, nach Münster, nach Osnabrück, nach Minden, nach Hannover, nach Braunschweig, nach Magdeburg, nach Halle, nach Jena, nach Weimar, nach Erfurt, nach Gotha, nach Eisenach, nach Fulda, nach Kassel, nach Marburg, nach Giessen, nach Wetzlar, nach Darmstadt, nach Heidelberg, nach Mannheim, nach Karlsruhe, nach Freiburg, nach Basel, nach Zürich, nach Bern, nach Genf, nach Lausanne, nach Neuchâtel, nach Luzern, nach Schaffhausen, nach Chur, nach Innsbruck, nach Salzburg, nach Graz, nach Klagenfurt, nach Laibach, nach Triest, nach Venedig, nach Mailand, nach Turin, nach Genua, nach Florenz, nach Rom, nach Neapel, nach Palermo, nach Messina, nach Catania, nach Syrakus, nach Malta, nach Konstantinopel, nach Smyrna, nach Alexandrien, nach Kairo, nach Jerusalem, nach Damaskus, nach Beirut, nach Tripolis, nach Tunis, nach Algier, nach Oran, nach Tanger, nach Fez, nach Marokko, nach Mogador, nach Agadir, nach Santa Cruz, nach Las Palmas, nach Puerto de la Luz, nach Santa Cruz de Tenerife, nach La Laguna, nach Orotava, nach Puerto de la Cruz, nach Icod de los Vinos, nach Garachico, nach Los Realejos, nach La Orotava, nach Guimar, nach Arafo, nach Candelaria, nach Güimar, nach Fasnia, nach Arico, nach Granadilla, nach San Miguel de Abona, nach Vilaflor, nach Arona, nach Adeje, nach Guía de Isora, nach Santiago del Teide, nach Buenavista del Norte, nach Los Silos, nach Garachico, nach Icod de los Vinos, nach Puerto de la Cruz, nach La Laguna, nach Santa Cruz de Tenerife, nach Puerto de la Luz, nach Las Palmas, nach Santa Cruz, nach Agadir, nach Mogador, nach Marokko, nach Fez, nach Tanger, nach Oran, nach Algier, nach Tunis, nach Tripolis, nach Beirut, nach Damaskus, nach Jerusalem, nach Kairo, nach Alexandrien, nach Smyrna, nach Konstantinopel, nach Malta, nach Syrakus, nach Catania, nach Messina, nach Palermo, nach Neapel, nach Rom, nach Florenz, nach Genua, nach Turin, nach Mailand, nach Venedig, nach Triest, nach Laibach, nach Klagenfurt, nach Graz, nach Salzburg, nach Innsbruck, nach Chur, nach Schaffhausen, nach Luzern, nach Neuchâtel, nach Lausanne, nach Genf, nach Bern, nach Zürich, nach Basel, nach Freiburg, nach Karlsruhe, nach Mannheim, nach Heidelberg, nach Darmstadt, nach Wetzlar, nach Giessen, nach Marburg, nach Kassel, nach Fulda, nach Eisenach, nach Gotha, nach Erfurt, nach Weimar, nach Jena, nach Halle, nach Magdeburg, nach Braunschweig, nach Hannover, nach Minden, nach Osnabrück, nach Münster, nach Düsseldorf, nach Bonn, nach Aachen, nach Cöln, nach Coblenz, nach Mainz, nach Frankfurt, nach Lübeck, nach Hamburg, nach Berlin, nach Dresden, nach Leipzig, nach Prag, nach Wien, nach Linz, nach Passau, nach Regensburg, nach Amberg, nach Eger, nach Hof, nach Bayreuth, nach Coburg, nach Meiningen, nach Hildburghausen, nach Sonneberg, nach Lichtenfels, nach Kronach, nach Kulmbach, nach Forchheim, nach Erlangen, nach Fürth, nach Nürnberg, nach Ansbach, nach Gunzenhausen, nach Weissenburg, nach Eichstätt, nach Ingolstadt, nach Neuburg, nach Donauwörth, nach Augsburg, nach Landsberg, nach Weilheim, nach Garmisch, nach Partenkirchen, nach Mittenwald, nach Seefeld

stande, daß sie Gnade suchte bei seinem Throne und Gnade fand, daß sie ihn bewegte, ihr Gnade zu gewähren, daß sie ihn bewegte, ihr Gnade zu gewähren, daß sie ihn bewegte, ihr Gnade zu gewähren

Wenn es keinen letzten Zweck giebt, ſondern jeder Zweck ſich auf einen andern ins Unendliche bezieht, ſo iſt alles Begehren umſonſt und zwecklos. Es giebt alſo einen letzten und höchſten Zweck, den wir um ſein elbſt willen wollen, und alles übrige um einetwillen 6).

Der höchſte Zweck, und, welches eben ſoviel iſt, as höchſte Gut muß etwas Vollendetes und Vollkommenes ſeyn, welches eben deswegen um ſein elbſt willen begehret wird. Das vollendete Gut muß weitens auch zureichend ſeyn, d. i., es muß für alle wünchenswerth ſeyn, und für ſich allein das Leben wünſchenswerth machen, und keinen Wunſch nach irgend einem andern Gute zurücklaſſen 7).

Dieſen Merkmalen zufolge iſt die Glückſeligkeit as höchſte Gut. Alle Menſchen ſtimmen darin überin 8). Nicht ſo einig ſind ſie darüber, worin die Glückeligkeit beſtehe, denn jeder ſetzt ſie nach ſeiner Denkungs- und Gemüthsart in etwas andern, in dem Vergnügen, n dem Reichthume, in der Ehre, in der Tugend, in em beſchaulichen Leben 9).

6) Ariſtotel. Ethicor. Nicomach. I, c. 2. ει δη τι τελος εξι των πρακτων, ὁ δι' αυτο βελομεθα, τα αλλα δε δια τουτο, και μη παντα δι' ἑτερον αἱρουμεθα· προεισι γαρ ούτω γ' εις απειρον, ὡς ειναι κενην και ματαιαν την ορεξιν· δηλον ὡς τουτ' αν ειη τ'αγαθον και το αριζον.

7) Ariſtotel. Ethicor. Nicomach. I, c. 7. και ἁπλως δη τελειου το καθ' αὑτο αἱρετον αει και μηδεποτε δι' αλλο. — το γαρ τελειον αγαθον αυταρκες ειναι δοκει· — το δ' αὐταρκες τιθεμεν, ὁ μονουμενον αἱρετον ποιει τον βιον και μηδενος ενδεα.

8) Ariſtotel. Ethicor. Nicomach. I, c. 7.

9) Ariſtotel. Ethicor. Nicomach. I, c. 5, 6.

Es ist bekannt, dass bei der tabischen Hinterstrangsklerose die Wurzeleintrittszone des Hinterhorns in ihrer ganzen Ausdehnung sklerosirt ist. Ich habe nun in einer Reihe von Fällen, in denen ich die Wurzeln bis in die Ganglien verfolgte, gefunden, dass die Sklerose sich auch auf die Wurzeln selbst erstreckt, und zwar in der Weise, dass sie in der Nähe des Ganglions am stärksten ist und nach dem Rückenmark zu allmählich abnimmt. Ich habe diese Sklerose der Wurzeln in allen Fällen gefunden, in denen ich sie untersuchte, und zwar in allen Wurzeln, die ich untersuchte, sowohl in den Lumbal- als in den Cervicalwurzeln. Ich habe sie auch in Fällen gefunden, in denen die Hinterstrangsklerose nur eine geringe war, und ich glaube, dass sie überhaupt in allen Fällen von Tabes vorhanden ist. Ich habe sie auch in Fällen gefunden, in denen die Hinterstrangsklerose nur eine geringe war, und ich glaube, dass sie überhaupt in allen Fällen von Tabes vorhanden ist.

Fig. 70. Querschnitt durch die Wurzeln des Lendenmarks. Tabes dorsalis. Vergrösserung 20.

Ich habe diese Sklerose der Wurzeln in allen Fällen gefunden, in denen ich sie untersuchte, und zwar in allen Wurzeln, die ich untersuchte, sowohl in den Lumbal- als in den Cervicalwurzeln. Ich habe sie auch in Fällen gefunden, in denen die Hinterstrangsklerose nur eine geringe war, und ich glaube, dass sie überhaupt in allen Fällen von Tabes vorhanden ist. Ich habe sie auch in Fällen gefunden, in denen die Hinterstrangsklerose nur eine geringe war, und ich glaube, dass sie überhaupt in allen Fällen von Tabes vorhanden ist.

...ung des Druckes, welche sich vorzüglich auf die Schriften der Kirchenväter bezieht, und die Ausgabe der Werke des Origenes, welche Erasmus besorgte, sind Beweise davon. Er starb 1536 zu Basel, wo er sich seit 1529 aufgehalten hatte, und wo er auch begraben liegt. Sein Leben ist von Beatus Rhenanus beschrieben worden.

Erasmus hatte sich in seinen Jugendjahren mit der Theologie beschäftigt, und sie auf Universitäten studirt, wo sie damals in ihrer ganzen Barbarey vorgetragen wurde. Er hatte sich daher einen Abscheu gegen die Scholastik zugezogen, und sie in seinen Schriften oft lächerlich gemacht. Er hatte sich auch in seinen Jugendjahren mit Lesung der Kirchenväter beschäftigt, und sie in seinen Schriften oft gebraucht. Er hatte sich auch in seinen Jugendjahren mit Lesung der Kirchenväter beschäftigt, und sie in seinen Schriften oft gebraucht. Er hatte sich auch in seinen Jugendjahren mit Lesung der Kirchenväter beschäftigt, und sie in seinen Schriften oft gebraucht.

Erasmus hatte sich in seinen Jugendjahren mit der Theologie beschäftigt, und sie auf Universitäten studirt, wo sie damals in ihrer ganzen Barbarey vorgetragen wurde. Er hatte sich daher einen Abscheu gegen die Scholastik zugezogen, und sie in seinen Schriften oft lächerlich gemacht. Er hatte sich auch in seinen Jugendjahren mit Lesung der Kirchenväter beschäftigt, und sie in seinen Schriften oft gebraucht. Er hatte sich auch in seinen Jugendjahren mit Lesung der Kirchenväter beschäftigt, und sie in seinen Schriften oft gebraucht.

Leipzig, gedruckt bey Johann Gottlob Immanuel Breitkopf.

Das Vergnügen ist aber der Art nach verschieden. Denn theils entspringet es aus verschiedenen Thätigkeiten, theils ist es unterschieden in Ansehung der Güte und Schlechtigkeit, je nachdem die Thätigkeiten zu billigen oder zu mißbilligen sind; theils in Ansehung der Lauterkeit und Unlauterkeit (z. B. das Vergnügen des Gesichts und des Gefühls), theils endlich in Ansehung des Subjects, da jedes lebende Wesen auf eine eigenthümliche Art wirket und thätig ist, und daher auch sein eignes Vergnügen hat [15]).

Es entstehet nun die Frage: welches ist das wahre, das vorzüglichste Vergnügen? Darüber entscheidet das Gefühl des guten Menschen. Denn die Vollkommenheit giebt in jeder Sache die Norm und den Maaßstab an. Was also diesem als angenehm vorkommt, das ist es in der That. Und man darf sich nicht wundern, wenn dasjenige, was diesem Mißvergnügen erweckt, andern angenehm erscheint; denn die menschliche Natur erleidet mancherlei Verderbnisse und Verschlimmerungen. Das Vergnügen, welches allgemein für schändlich anerkannt wird, darf also für kein wahres Vergnügen, außer für verdorbene Menschen, gehalten werden. Das erste und vorzüglichste Vergnügen ist also dasjenige, welches die edelsten Thätigkeiten des guten und vollkommensten Menschen vervollkommt [16]).

Die

τελειοι γαρ ἑκαςῳ το ζῃν, αἱρετον ου. ποτερον δε δια την ἡδονην το ζῃν αἱρουμεθα, ἡ δια το ζῃν την ἡδονην, αφεισθω εν τῳ παροντι. συνεζευχθαι μεν γαρ ταυτα φαινεται και χωρισμον ου δεχεσθαι· ανευ τε γαρ ενεργειας ου γινεται ἡδονη· πασαν τε ενεργειαν τελειοι ἡ ἡδονη.

15) Aristotel. Nicomach. X, c. 5.

16) Aristotel. Nicomach. X, c. 5. δοκει εν απασι τοις τοιουτοις ειναι το Φαινομενον τῳ σπουδαιῳ.

Die Glückseligkeit ist nun die Summe des Vergnügens, welches aus den Thätigkeiten entspringt, welche sich selbst Zweck sind; von dieser Art sind die tugendhaften Handlungen, denn diese werden um keines andern Zweckes willen gethan, sondern sie sind als vollkommen in ihrer Art sich selbst Zweck [17]).

Es erhellet aus dieser Erklärung, daß die Glückseligkeit ein innerer Zustand der Seele ist, daß sie hauptsächlich aus den Gütern der Seele bestehe, und in dieser Rücksicht von den Gütern des Körpers und des Glücks unabhängig sey; daß sie allein von dem Menschen erworben, nicht von aussen, auch nicht als Geschenk von der Gottheit dem Menschen mitgetheilt werden könne [18]). In einer andern Rücksicht aber ist auch der Besitz der Güter des Körpers und des Glücks zur Glückseligkeit nothwendig, nicht als wenn in diesen die Glückseligkeit bestände, sondern

ει δε τουτο καλως λεγεται, καθαπερ δοκει, και εξιν εκαστου μετρον ἡ αρετη και ὁ αγαθος, ἡ τοιουτος, και ἡδοναι εισιν αν τουτῳ φαινομεναι· και ἡδεα, οις ουτος χαιρει — τας μεν ουν ὁμολογουμενως αισχρας, δηλον ὡς ου φατεον ἡδονας ειναι, πλην τοις διεφθαρμενοις.

17) Aristotel. Nicomach. X, c. 6. δηλον ὁτι την ευδαιμονιαν των καθ' αὑτας αἱρετων (ενεργειων) τινα θετεον και ου των δι' αλλο. καθ' αὑτας δ' εισιν αἱρεται, αφ' ὡν μηδεν επιζητειται παρα την ενεργειαν. τοιαυται δ' ειναι δοκουσιν αι κατ' αρετην πραξεις· τα γαρ καλα και σπουδαια πραττειν, των δι' αὑτα αἱρετων.

18) Aristotel. Nicomach. I, c. 9, 10. τι ουν κωλυει λεγειν, ευδαιμονα τον κατ' αρετην τελειαν ενεργουντα και τοις εκτος αγαθοις ικανως κεχορηγημενον, μη τον τυχοντα χρονον, αλλα τελειον βιον;

tum mit Ein- oder Ausfuhr, Durchfuhr, Ausfuhr, Verkauf, Kauf, Tausch, Verpfändung, Annahme, Besitz oder Verwahrung von Gegenständen, welche Gegenstand einer Zollhinterziehung sind, oder welche zu einer Zollhinterziehung gedient haben, oder dazu bestimmt sind, oder dazu gedient haben, Zollhinterziehungen zu begehen, oder zu verdecken, oder zu erleichtern, oder zu sichern, oder zu verwerthen, oder zu verbergen, oder zu verhehlen, oder zu verschleppen, oder zu vertheidigen, oder zu befördern, oder zu unterstützen, oder zu begünstigen, oder zu ermöglichen, oder zu verheimlichen, oder zu vertuschen, oder zu verschleiern, oder zu verschleudern, oder zu verschieben, oder zu verschachern, oder zu verschachtern, oder zu verschachteln, oder zu verschachtern, oder zu verschachteln, oder zu verschachtern, oder zu verschachteln

Tugend ist überhaupt lobenswürdige Eigenschaft oder Vollkommenheit. Hier ist aber von der Vollkommenheit der Seele zu handeln, weil die Glückseligkeit ein Zustand der Seele ist, und zwar nur von demjenigen Vermögen, welches dem Menschen eigenthümlich ist, d. i. dem Vernunftvermögen. Dieses ist aber nach Verschiedenheit der Gegenstände, womit es sich beschäftiget, von zweifacher Art. Die Vernunft beschäftigt sich theils mit unveränderlichen Objecten, die nicht in unserer Gewalt sind (theoretisches Vernunftvermögen), theils mit Objecten, die in unserer Gewalt sind (praktisches Vernunftvermögen, Ueberlegungs-, Willensvermögen). Diesem letzten ist das Begehrungsvermögen untergeordnet, welches an sich ohne Vernunft ist, aber doch durch diese bestimmt werden kann [21]). Die vollkommene Thätigkeit der theoretischen Vernunft ist intellectuelle (Verstandestugend); der praktischen Vernunft, ethische Tugend (Willenstugend) [22]).

Die ethische Tugend hat zum Gegenstande Lust und Unlust, oder, welches gleichviel ist, Begehrungen und Handlungen; denn diese sind jederzeit mit Lust oder Unlust vergesellschaftet, und die Lust ist die Ursache,

δε δηλον εκ των ειρημενων, ὁτι εςιν ἡ ευδαιμονια των τιμιων και τελειων· εοικε δ' ουτως εχειν, και δια το ειναι αρχην.

21) Aristotel. Nicomach. II, c. 6. πασα αρετη οὐ αν ἡ αρετη, αυτο τε ευ εχον αποτελει, και το εργον αυτου ευ αποδιδωσιν. I, c. 13. VI, c. 1.

22) Aristotel. Nicomach. I, c. 13. λεγομεν γαρ αυτων (αρετων) τας μεν διανοητικας, τας δε ηθικας. II, c. 1.

sache, daß wir Böses thun, so wie die Unlust, daß wir das Gute unterlassen [23]).

Um zu bestimmen, was die Tugend sey, müssen wir dreierlei unterscheiden, Gemüthszustände und Veränderungen (παθη); die Anlagen dazu (δυναμεις) und gewisse erworbene Eigenschaften des Characters, die sich auf die Gemüthszustände beziehen (ἑξεις). Die Tugend ist weder ein Gemüthszustand noch die Anlage dazu, denn der Mensch ist weder gut noch böse deswegen, weil er sich fürchtet, oder in Zorn geräth; er wird auch darum weder schlechthin gelobt noch getadelt, sondern nur in gewisser Rücksicht. Tugend und Laster bestimmt den Character; jene Gemüthszustände sind nur vorübergehende Bewegungen, welche außerdem von keiner Wahl abhängen, die zur Tugend erforderlich ist. Die Anlagen haben wir ferner von der Natur; aber deswegen, weil ein Mensch Fähigkeit oder Empfänglichkeit zu etwas hat, kann er weder gut noch böse genannt, weder gelobt noch getadelt werden [24]). Da wir also nicht durch die

23) Aristotel. Nicomach. II, c. 3. περι ἡδονας γαρ και λυπας εστιν ἡ ηθικη αρετη· δια μεν γαρ την ἡδονην, τα φαυλα πραττομεν, δια δε την λυπην, των καλων απεχομεν. — ετι δι ει αρεται εισι περι πραξεις και παθη, παντι δε παθει και πασῃ πραξει ἑπεται ἡδονη και λυπη· και δια τουτ' αν ειη ἡ αρετη περι ἡδονας και λυπας.

24) Aristotel. Nicomach. II, c. 5. παθη μεν ουν ουκ εισιν ουθ' αἱ αρεται ουθ' αἱ κακιαι, ὁτι ου λεγομεθα κατα παθη σπουδαιοι ἡ φαυλοι — και ὁτι κατα τα παθη ουτ' επαινουμεθα ουτε ψεγομεθα — ετι οργιζομεθα μεν και φοβουμεθα απροαιρετως· αἱ δ' αρεται προαιρεσεις τινες ἡ ουκ ανευ προαιρεσεως. προς δε τουτοις, κατα μεν τα παθη κινει-

ie Natur, sondern durch uns selbst gut oder öse werden, so ist die Tugend etwas Erworbenes, eine Eigenschaft des Charakters oder eine Handlungsweise (ἕξις), welche durch selbstthätige Uebung und Wiederholung einer und derselben Handlung erworben und auf die entgegengesetzte Weise wieder verloren werden kann [25]).

Diese Handlungsweise muß näher bestimmt werden. Die Handlungen und Gemüthszustände sind verschiedener Grade fähig, und sie können zu stark, zu schwach seyn, oder auch von zu viel oder zu wenig gleich weit abstehen. Die Eigenschaft eines guten und vollkommenen Werkes bestehet darin, daß man von demselben weder etwas hinwegnehmen noch etwas hinzuthun kann, daß es zwischen zu viel und zu wenig gleich weit in der Mitte stehet. Da nun die Tugend Handlungen und Gemüthszustände zum Gegenstande hat, ihr Character aber überhaupt darin besteht, daß sie das Subject, dem sie angehört, und dessen Thätigkeit vollkommner macht, so muß sie darin das richtige Verhältniß zwischen zu viel oder zu wenig (das Mittelmaß, μεσον) herzustellen suchen [26]).

Dieses

κινεισθαι λεγομεθα, κατα δε τας αρετας και τας κακιας ου κινεισθαι αλλα διακεισθαι πως. δια ταυτα δε ουδε δυναμεις εισιν — και ετι δυνατοι μεν εσμεν φυσει, αγαθοι δε η κακοι ου γινομεθα φυσει — λειπεται ἑξεις αυτας ειναι.

25) Aristotel. Nicomach. I. c. 13 των ἑξεων δε τας επαινετας αρετας λεγομεν. II. c. 1. ἑξις ist eine bleibende Eigenschaft Categor. c. 8. διαφερει δε ἑξις διαθεσεως, τω χρονιωτερον ειναι και μονιμωτερον, οἱον επιστημαι και αρεται.

26) Aristotel. Nicomach. II. c. 6. ει δη πασα επιστημη οὑτω το εργον ευ επιτελει, προς το μεσον βλε-

Dieſes Mittelmaaß iſt kein objectives Verhältniß der Dinge zu einander, wie z. B. das arithmetiſche, ſondern ein ſubjectives; es iſt das richtige Verhältniß der Handlungen und Gemüthsbewegungen in Beziehung auf das handelnde Subject, daß man z. B. zu der Zeit, bei denen Gegenſtänden, für den Zweck und auf die Art, wie es ſeyn ſoll, Luſt und Unluſt empfinde [27]).

Die Tugend beſteht alſo darin, daß ſie das Mittelmaß in den Handlungen und Gemüthsbewegungen trifft, das Laſter darin, daß es das Mittelmaaß durch zu viel oder zu wenig überſchreitet. Jeder tugendhaften Handlung ſind zwei fehlerhafte Handlungen entgegen geſetzt, von welchen die eine zu viel, die andere zu wenig thut. Man kann alſo nur auf eine Art recht, aber mehr als auf eine Weiſe unrecht handeln. Daher iſt das Erſte weit ſchwerer, als das Zweite [28]).

Es giebt aber auch Handlungen, welche nicht durch ein Uebermaaß oder einen Mangel, ſondern an ſich fehlerhaft ſind, z. B. Ehebruch, Mord, Diebſtahl, Neid, Schaden-

βλεπουσα και εις τουτο αγουσα τα εργα — ἡ δε αρετη πασης τεχνης ακριβεςερα και αμεινων εςιν ὡσπερ και ἡ Φυσις, του μεσου αν ειη ςοχαςικη· λεγω δε την ηθικην· αὑτη γαρ εςι περι παθη και πραξεις· εν δε τουτοις εςιν ὑπερβολη και ελλειψις και το μεσον.

27) Ariſtotel. Nicomach. II, c. 6. το δε μεσον ζητει και τουθ' αἱρειται, μεσον δε ου του πραγματος αλλα το προς ἡμας — το δε ὁτε δει, και ἐφ' οἱς, και προς ους, και ου ἑνεκα, και ὡς δει, μεσον τε και αριςον, ὁπερ επι της αρετης.

28) Ariſtotel. Nicomach. II, c. 6.

Schadenfreude, Unverschämtheit; daher ist jede Art der Ausübung derselben Unrecht [29]).

Das Mittelmaaß läßt sich nicht im allgemeinen bestimmen, weil es von individuellen Umständen des Subjects, der Zeit, des Orts abhängt, und nach jedem einzelnen Falle anders bestimmt werden muß. Im allgemeinen läßt sich nur soviel sagen: Tugend ist Beobachtung des Mittelmaaßes nach richtigen Grundsätzen und so wie es der Weise und Tugendhafte bestimmmen würde. Die praktische Vernunft (Φρονησις) giebt zuletzt den entscheidenden Bestimmungsgrund [30]).

Es ist aber nicht genug, daß man das Mittelmaaß beobachte, um tugendhaft zu seyn, sondern es gehört noch dazu eine gewisse Beschaffenheit des Handelnden. Zur Tugend gehört nehmlich Besonnenheit des Handelnden, freie Entschließung um der Tugend selbst willen, und Festigkeit, Unwandelbarkeit dieser Entschließung. Wo diese Bestimmungen fehlen, da ist keine Tugend; denn Tugend ist eine Eigenschaft, durch welche wir Ansprüche auf Lob erwecken, Lob und Tadel findet aber nur bei denen Handlungen Statt, welche aus freier Entschließung geschehen. Es kann aber Handlungen geben, welche, ohne aus Tugend zu entspringen, tugendhaften ähnlich sind [31]). Aristoteles

29) Aristotel. Nicomach. II, c. 6.

30) Aristotel. Nicomach. II. c. 9. 6. εστι αρα ἡ αρετη ἑξις προαιρετικη εν μεσοτητι ουσα τη προς ἡμας, ὡρισμενη λογῳ, και ὡς αν ὁ Φρονιμος ὁρισειε.

31) Aristotel. Nicomach. II. c. 4. τα δε κατα τας αρετας γινομενα, ουκ εαν αυτα πως εχη, δικαιως ἡ σοφρονως πραττεται, αλλα και εαν ὁ πραττων πως εχων πραττη· πρωτον μεν, εαν ειδως·

les unterscheidet also schon Legalität und Moralität der Handlungen, von welchem Unterschiede wir hernach noch mehr sagen werden.

Gezwungen ist, was man aus Zwang oder aus Unwissenheit thut. Zwang findet da Statt, wo der Bestimmungsgrund einer Handlung außer dem Handelnden liegt, so, daß dieser nichts zur Handlung beiträgt, z. B. wenn der Wind einen fortreißt. Mancher möchte vielleicht glauben, man werde also auch durch die Vorstellung des Angenehmen und sittlich Guten, als äußerer Gegenstände, gezwungen; das ist aber ein falscher Schluß. Denn da gäbe es gar keine freien Handlungen, da beides überhaupt der Bestimmungsgrund aller Handlungen ist. Es wäre auch lächerlich, äußere Dinge, und nicht sich selbst, insofern man Neigung für sie hat, als Ursachen seiner Handlungen anzusehen, oder sich selbst die sittlich guten, dem Einflusse des Angenehmen aber die unmoralischen Handlungen zurechnen zu wollen [32]).

Eine andere Frage ist es, ob die Handlungen, welche aus Furcht vor größern Uebeln, oder in der Hoffnung eines größern Guts ausgeübt werden, zu den gezwungenen gerechnet werden müssen, oder nicht, z. B. einer wirft seine Güter über den Bord, oder thut etwas Unerlaubtes, weil ihm ein Regent durch Drohungen dazu zwingt. Diese Handlungen sind gemischter Art, erzwungene freiwillige, insofern sie

επειτ' εαν προαιρουμενος, και προαιρουμενος δι' αυτα. το δε τριτον και εαν βεβαιως και αμεταπιπτως εχων, πραττῃ. III, c. 1. εν μεν τοις εκουσιοις επαινων και ψογων γινομενων.

32) Aristotel. Nicomach. III, c. 1. δοκει δε ακουσια ειναι, τα βια ῃ δι' αγνοιαν γινομενα. βιαιον δε, ου ἡ αρχη εξωθεν, τοιαυτη ουσα, εν ᾗ μηδεν συμβαλλεται ὁ πραττων ῃ ὁ πασχων.

sie von der Entschließung des Handelnden abhängen, dieser aber sich nicht würde dazu entschlossen haben, wenn nicht äußere Umstände ihn dazu nöthigten, um ein größeres Uebel zu vermeiden, oder ein größeres Gut zu gewinnen. Wenn ein Mensch unter diesen Umständen lieber etwas seiner Ehre nachtheiliges oder unangenehmes duldet, als daß er ein größeres Gut verscherzt, oder Unrecht thut, so wird er gelobt, im entgegen gesetzten Falle getadelt, zuweilen aber auch, wenn das zu erduldende Uebel zu groß oder von der Art ist, daß es Niemand ertragen würde, entschuldiget und bemitleidet. In bestimmten Fällen ist es schwer zu bestimmen, ob man dieses oder jenes dem andern vorziehen soll. Gleichwohl giebt es doch Handlungen, bei welchen keine äußere Gewalt wirksam, sondern alles Schreckliche, ja der Tod selbst eher vorzuziehen seyn sollte, z. B. Ermordung einer Mutter 33).

Die Handlungen aus Unwissenheit sind zwar alle von den Handlungen auszuschließen, welche mit freier Entschließung gethan werden, aber darum gehören sie nicht alle zu denen, die man wider seinen Willen thut. Denn es ist ein Unterschied, ob man über diese Handlungen hinterher Reue oder nicht Reue empfindet, ob man unwissend oder aus Unwissenheit handelt, ob man die allgemeinen Vorschriften der Handlungen oder nur besondere Umstände nicht weiß. Aus Unwissenheit handelt man nur in dem letzten Falle, wo das Nichtwissen besonderer, die Handlung angehender Umstände Einfluß auf den Entschluß hat; unwissend aber in dem ersten, wo die Vorschriften zwar, z. B. in dem Affect des Zorns oder in der Trunkenheit,

33) Aristotel. Nicomach. III, c. 1. συγγνωμη δε, ὁταν δια τοιαυτα πραξῃ τις ἁ μη δει, ἁ και την ανθρωπινην Φυσιν ὑπερτεινει, και μηδεις αν ὑπομειναι· ενια δ' ισως ουκ εστιν αναγκασθηναι, αλλα μαλλον αποθνητεον παθοντα τα δεινοτατα.

nicht dem Bewußtseyn vorschweben, wo man sie aber wissen mußte und konnte, wenn sie nicht der verderbte moralische Zustand verdunkelt hätte. Die letzte Art der Unwissenheit ist verschuldet, nicht die erste, jene wird getadelt, diese bewirkt Mitleiden und Verzeihung [34]).

Freiwillig ist also eine Handlung, wenn ihr Bestimmungsgrund in dem Handelnden ist, und wenn er die einzelnen Momente, auf welchen die Handlung beruhet, kennt [35]).

Es ist unrichtig, wenn man die Handlungen, welche aus Zorn oder einer Begierde fließen, nicht zu den freiwilligen rechnen will. Denn nimmt man das an, so folgt, daß kein anderes Thier, auch selbst nicht Kinder, freiwillig handeln. Ferner, sollen überhaupt keine von solchen Handlungen oder nur die bösen, unsittlichen Handlungen unfreiwillig seyn, da doch alle aus einer und derselben Ursache entspringen? Dazu kommt noch, daß es nicht nur erlaubt, sondern auch Pflicht ist, über gewisse Dinge unwillig zu werden, und gewisse Gegenstände zu begehren, daß unfreiwillige Handlungen Unlust, Handlungen, zu welchen Begierden bestimmen, aber Lust zur Folge haben [36]).

Unter dem ἑκουσιον versteht also Aristoteles alle die Handlungen, deren Wirklichkeit von dem Menschen selbst abhängt,

34) Aristotel. Nicomach. III, c. 1. ὁ γαρ μεθυων ἡ οργιζομενος ου δοκει δι' αγνοιαν πραττειν αλλα δια τι των εἰρημενων· ουκ εἰδως δε αλλ' αγνοων· αγνοει μεν ουν πας ὁ μοχθηρος, ἁ δει πραττειν και ὡν δη αφεκτεον.

35) Aristotel. Nicomach. III, c. 1. το ἑκουσιον δοξειεν αν ειναι, οὐ ἡ αρχη εν αυτῳ, ειδοτι τα καθ' ἑκαστα, εν οἱς ἡ πραξις.

36) Aristotel. Nicomach. III, c. 1.

abhängt, ohne daß ſie eben gerade nach deutlichen Vorſtellungen mit Abſicht und Ueberlegung erfolgen. In dieſem Sinne kommt auch den Thieren und den Kindern Willkür zu. Eine Art derſelben ſind die mit Ueberlegung, mit Abſicht unternommenen, die nur den Menſchen zukommen 37).

Eine höhere Aeußerung der Willkür iſt die Wahl, oder die Handlung, wodurch man ſich ſelbſt zu einer Handlung mit Bewußtſeyn beſtimmt (προαιρεσις). Die Wahl iſt kein Urtheil, welches das Wahre betrifft, ſondern ein praktiſches, von welchem vorzüglich das Urtheil über unſern guten oder böſen Character abhängt; ſie iſt kein ſinnliches Begehren oder Verabſcheuen, denn das Begehren kommt auch den unvernünftigen Thieren zu, und der Gegenſtand deſſelben iſt das Angenehme oder Unangenehme, die Wahl aber iſt nur eine Eigenſchaft vernünftiger Weſen, und hat nichts mit dem Angenehmen oder Unangenehmen zu thun. Die Wahl aber iſt auch kein Wollen. Denn der Wille gehet auf Zwecke, die Wahl auf die Mittel zum Zwecke; das Wollen (Wünſchen) gehet auch auf Dinge, welche unmöglich ſind, oder auch nicht durch unſere eigene Kräfte zu bewirken ſind, die Wahl aber nur auf dasjenige, was in unſerer Gewalt iſt 38).

Die Wahl ſetzt Ueberlegung voraus, welche das Begehren beſtimmt, und ſie iſt das durch Ueberlegung

37) Ariſtotel. Nicomach. III, c. 2. ἡ προαιρεσις δη ἑκουσιον μεν φαινεται· ου ταυτον δε, αλλ' επιπλεον το ἑκουσιον· του μεν γαρ ἑκουσιου και παιδες και τα αλλα ζωα κοινωνει· προαιρεσεως δ' ου· και τα ἐξαιφνης, ἑκουσια μεν λεγομεν· κατα προαιρεσιν δ' ου.

38) Ariſtotel. Nicomach. III, c. 2. ἡ μεν βουλησις του τελους ἐστι μαλλον· ἡ δε προαιρεσις, των προς το τελος.

bestimmte Begehren dessen, was in unserer Gewalt ist, und zur Erreichung eines Zweckes dient 39). Unter dem Begehren verstehet hier Aristoteles ein vernünftiges Begehren (ορεξις). Die Wahl ist also ein vernünftiges aber kein sinnliches Begehren (επιθυμια).

Der Wille gehet auf den Zweck. Der Gegenstand des Wollens ist also überhaupt das Gute, bei jedem Individuum aber dasjenige, was ihm gut dünkt. Der Rechtschaffene will nun nichts anders, als was wirklich gut ist, weil er mit seinem unverdorbenen Gemüthe, welches die Richtschnur und der Maaßstab für alles ist, alles richtig beurtheilet und in allen Dingen die Wahrheit erblickt; der Böse hingegen macht dies und jenes, worauf er gerade fällt, zum Zweck 40).

Da nun der letzte Zweck Gegenstand des Wollens, die Mittel zur Erreichung desselben aber ein Gegenstand der Wahl sind, so sind Handlungen von der Art — das sind aber tugendhafte — freie und überlegte Handlungen. Folglich stehet Tugend, so wie

39) Aristotel. Nicomach. III, c. 2. 3. ἡ προαιρεσις αν ειη βουλευτικη ορεξις των εφ' ἡμιν· εκ του βουλευσασθαι γαρ κριναντες, ορεγομεθα κατα την βουλευσιν.

40) Aristotel. Nicomach. III, c. 4. ἁπλως μεν και κατ' αληθειαν βουλητον ειναι τ' αγαθον· ἑκαστῳ δε το φαινομενον. τῳ μεν ουν σπουδαιῳ, το κατ' αληθειαν ειναι. τῳ δε φαυλῳ, το τυχον. — ὁ σπουδαιος γαρ ἑκαστα κρινει ορθως, και εν ἑκαστοις τ' αληθες αυτῳ φαινεται· καθ' ἑκαστην γαρ ἑξιν ιδια εξι και καλα και ἡδεα. και διαφερει ισως μαλιστα ὁ σπουδαιος τῳ τ' αληθες εν ἑκαστοις ὁραν, ωσπερ κανων και μετρον αυτων ων.

wie das Laſter in unſerer freien Wahl. Haben wir das Vermögen, etwas, weil es gut iſt, zu thun, ſo ſtehet es auch bei uns, etwas, weil es böſe und ſchändlich iſt, zu unterlaſſen. Es kommt alſo bloß auf uns an, ob wir gut oder böſe, tugendhaft oder laſterhaft ſeyn wollen [41]). Zwar haben einige geſagt, Niemand ſey mit Willen böſe, ſo wenig als einer wider ſeinen Willen glückſelig ſey. Allein das erſte iſt falſch. Der böſe Charakter iſt ein Werk der Freiheit, ſonſt wäre der Menſch nicht Urheber und Urſache ſeiner Handlungen. Hiermit ſtimmen nun auch die Urtheile jedes einzelnen Menſchen und die Handlungen der Richter überein. Dieſe beſtrafen und züchtigen diejenigen, die etwas Böſes thun, wenn ſie nicht durch Zwang oder unverſchuldete Unwiſſenheit dazu beſtimmt worden ſind, um ſolche Handlungen in Zukunft zu verhüten; hingegen ehren ſie die Menſchen, welche Recht thun, um ſie zu mehrern Handlungen von der Art aufzumuntern. Es wird alſo dabei vorausgeſetzt, daß beides freie Handlungen ſind. Denn es wäre Thorheit, etwas zu verbieten, zu beſtrafen oder zu belohnen, was nicht in unſerer Gewalt iſt. Selbſt die Unwiſſenheit und Unachtſamkeit wird beſtraft, wenn ſie verſchuldet iſt, z. B. die Trunkenheit. Dieſe macht, daß man an ſeine Pflichten nicht denkt; aber ob man ſich betrinken will, oder nicht, iſt ſelbſt ein Act der Freiheit [42]). Es giebt Naturfehler der Seele und des

41) Ariſtotel. Nicomach. III, c. 5. οντος δη βουλητου μεν του τελους, βουλευτων δε και προαιρετων των προς το τελος, αι περι ταυτα πραξεις, κατα προαιρεσιν ειεν αν και εκουσιοι· αι δε των αρετων ενεργειαι περι ταυτα· εφ' ημιν δη και η αρετη ομοιως δε και η κακια. εν οις γαρ εφ' ημιν το πραττειν, και το μη πραττειν. — εφ' ημιν εσαι το επιεικεσι και φιλοις ειναι.

42) Ariſtotel. Nicomach. III, c. 5.

Körpers, die nicht verschuldet sind, aber auch Fehler, die durch eigne Schuld entstanden sind und daher mit Recht getadelt werden. Wenn Einer von Natur blind ist, so empfindet man Mitleiden; hat sich aber Einer durch Trunkenheit dieses Unglück zugezogen, so rechnet man es ihm zur Schuld an 43).

Hier aber entsteht noch ein Zweifel. Alle Menschen machen sich das Gute, was sie dafür halten, zum Zweck; sie sind aber nicht freie Ursachen ihrer Vorstellungen, sondern diese richten sich nach der Natur eines Jeden. Es stehet also nicht in der Willkür des Menschen, sich beliebig einen letzten Zweck vorzustellen; liegt aber dieser außer der Sphäre seiner Freiheit, so ist auch weder Tugend noch Laster ein Werk der Freiheit. Denn um das wahre Gute zu wählen, muß er mit einem guten Verstande und Scharfsinn ausgerüstet seyn, welches er sich aber nicht selbst giebt, sondern als Talent von der Natur empfängt. — Allein wenn auch der Gute, so wie der Böse, sich den letzten Zweck nicht mit Freiheit wählet, sondern diese durch die Natur und das Vorstellungsvermögen eines jeden bestimmt ist, so kann doch der eine wie der andere mit Freiheit die Mittel zum Zweck wählen; und insofern ist Tugend und Laster ein Act der Freiheit. Dann hängt auch der Charakter (ἕξις) oder die Denkart zum Theil mit von einem jeden ab, und durch diese wird die Beschaffenheit der Handlungen und die Wahl des Zwecks zum Theil wenigstens bestimmt 44).

Die

43) Aristotel. Nicomach. III, c. 6. των δη περι το σωμα κακιων, αι μεν εφ' ημιν, επιτιμωνται· αι δε μη εφ' ημιων, ου. ει δ' ουτω, και επι των αλλων αι επιτιμωμεναι των κακιων εφ' ημιν αν ειεν.

44) Aristotel. Nicomach. III, c. 6. ειτε δη το τελος μη φυσει εκαστω φαινεται οιον δηποτε, αλλ'

π

Die Tugend, ſo wie das Laſter, beſtehet in einer gewiſſen Handlungsweiſe (ἕξις), welche, wie jede Fertigkeit, durch öftere Wiederholung einer und derſelben Handlung erworben und durch das Gegentheil wieder verlohren wird. Dadurch, daß man gerecht handelt, wird man gerecht, und wenn man ſeine Begierden einſchränkt, mäßig. Wer hingegen jedes Gelüſte befriediget und ſich kein Vergnügen verſaget, wird zuletzt ein unmäßiger Menſch 45). Wenn die Tugend aber auf dieſe Weiſe erworben wird, ſo ſcheint es, als wenn derjenige, der gerecht handelt, nicht erſt gerecht werden müſſe, ſondern es ſchon ſey; mit andern Worten, als wenn man nicht anders tugendhaft werden könne, als wenn man ſchon tugendhaft iſt. Allein es iſt ein Unterſchied zwiſchen gerecht ſeyn und eine gerechte Handlung ausüben. Das letzte kann Statt finden ohne das erſte, aber das erſte kann nur durch das letzte entſtehen. Denn gerecht iſt eine Handlung, wenn ſie von der Art (der Materie nach) iſt, als ſie ein gerechter Mann thun würde; gerecht iſt man aber nur durch die Art und Weiſe des Thuns (Geſinnung), welche durch öftere Ausübung gerechter Handlungen erworben wird 46).

τι και παρ' αυτο εξιν· ειτε, το μεν τελος φυσικον, το (τω) δε τα λοιπα πραττειν εκουσιως τον σπουδαιον, ἡ αρετη εκουσιον εξιν, ουδεν ἡττον και ἡ κακια εκουσιον αν ειη. ὁμοιως γαρ και τω κακω ὑπαρχει το δι' αυτον εν ταις πραξεσι· και ει μη εν τω τελει. ει ουν, ὡσπερ λεγεται, εκουσιοι εισιν αι αρεται· και γαρ των ἑξεων συναιτιοι πως αυτοι εσμεν, και τω ποιοι τινες ειναι, το τελος τοιον δε τιθεμεθα· και αι κακιαι εκουσιοι αν ειεν· ὁμοιως γαρ.

45) Ariſtotel. Nicomach. II, c. 1, 2.

46) Ariſtotel. Nicomach. II, c. 4. τα μεν ουν πραγματα δικαια και σωφρονα λεγεται, ὁταν ᾖ τοιαυτα

Nach allem diesen ist die Tugend diejenige nach Grundsätzen bestimmte Handelsweise der Willkür, mit Ueberlegung das Mittelmaaß in Beziehung auf das handelnde Subject so zu wählen, wie es der weise Mann bestimmen würde 47), oder mit andern Worten, die durch öftere Uebung in den Charakter übergegangene Maxime, in keiner Sache zu viel oder zu wenig sondern recht zu thun.

Die Tugend äußert sich durch das Vergnügen, so wie das Gegentheil durch das Mißvergnügen, welches den Handlungen folgt. Denn ob eine Handlungsweise zur Maxime geworden, oder in den Charakter übergegangen sey, giebt sich dadurch zu erkennen, daß man auf die Art gerne handelt und Vergnügen darüber empfindet. Wenn der Mäßige seine Begierden einschränkt und eben darüber Lust empfindet, so handelt er als ein mäßiger Mensch; im Gegentheil kündiget er sich als einen Sclaven der Sinnlichkeit an, wenn ihm die Beschränkung seiner Begierden Unlust erwecket 48).

Die

αυτα, οια αν ὁ δικαιος ἡ σωφρων πραξειε· δικαιος δε και σωφρων εστιν, ουχ' ὁ ταυτα πραττων, αλλα και ουτω πραττων, ὡς οἱ δικαιοι και σωφρονες πραττουσι.

47) Aristotel, Nicomach. II, c. 6. εστιν αρα ἡ αρετη ἑξις προαιρετικη, εν μεσοτητι ουσα τῃ προς ἡμας, ὡρισμενη λογῳ, και ὡς αν ὁ φρονιμος ὁρισειε.

48) Aristotel. Nicomach. II, c. 3. σημειον δε δει ποιεισθαι των ἑξεων, την επιγινομενην ἡδονην ἡ λυπην τοις εργοις. ὁ μεν γαρ απεχομενος των σωματικων ἡδονων, και αυτῳ τουτῳ χαιρων, σωφρων.

Die Tugend hängt zuletzt von der Vollkommenheit des Erkenntnißvermögens ab. Denn richtiges Handeln setzt richtige Erkenntniß voraus. Die Tugend ist nicht möglich ohne Einsicht in das richtige Verhältniß, worauf das Mittelmaaß beruhet. Da aber dieses für alle einzelne Fälle sich nicht durch Regeln bestimmen läßt, so ist es sehr wichtig, das Erkenntnißvermögen so zu cultiviren, daß man in jedem einzelnen Falle das gehörige Verhältniß einsehen kann. Ferner ist die Willkür zwar das Princip, von welchem jede Handlung ausfließet, aber das Begehren und die praktische Vernunft ist das Princip für die Willkür, weil diese keinen Zweck bestimmt. Es kommt also alles darauf an, daß man richtige Begriffe und Kenntnisse habe, theils um den einzig wahren Zweck zu erkennen, theils die richtigen Mittel dazu wählen zu können. Die höchste Cultur des menschlichen Geistes besteht darin, daß man nur das begehre, was der Verstand für wahr erkannt hat; dieses ist die praktische Wahrheit 49).

Es giebt drei Hauptvermögen des menschlichen Geistes zur Erkenntniß und zum Handeln, nehmlich die Sinne, die Vernunft und das Begehrungsvermögen. Die Sinne geben kein Princip für eine Handlung ab, weil nur vernünftige Wesen handeln. Die Vernunft ist theils theoretisch, theils praktisch. Der Gegenstand der ersten ist die Erkenntniß des Unveränderlichen, nicht in unserer Willkür stehenden, und theilt sich in das Vermögen der Principien (νους), Wissenschaft (επιστημη) und höhere Speculation oder Weisheit (σοφια) 50).

Das

49) Aristotel. Nicomach. VI, c. 1, 2. δει δια ταυτα τον τε λογον αληθη ειναι, και την ορεξιν ορθην, ειπερ ἡ προαιρεσις σπουδαια· και τα αυτα τον μεν φαναι, την δε διωκειν. αὑτη μεν ουν ἡ διανοια και ἡ αληθεια πρακτικη.

50) Aristotel. Nicomach. VI, c. 1, 2, 3, 6, 7.

Das Veränderliche ist theils ein Gegenstand der Kunst, theils der Weisheit (φρονησις). Jene ist die Fertigkeit, etwas auf eine vernünftige Art hervorzubringen, diese aber die Fertigkeit, auf eine vernünftige Art in Rücksicht auf das, was dem Menschen gut oder böse ist, zu handeln. Zur praktischen Vernunft gehört das Vermögen richtig zu überlegen (ευβουλια) und richtige Beurtheilungskraft (συνεσις) 51).

Die Weisheit (φρονησις) ist das Vermögen, einen vorgesetzten Zweck durch angemessene Mittel zu realisiren. Der Zweck derselben ist Glückseligkeit durch Wohlverhalten (ευπραξια). Da hier der Zweck gut ist, so ist die Weisheit insofern einerlei mit der Klugheit (δεινοτης), d. i. der Geschicklichkeit, die passendsten Mittel zu einem guten Zwecke zu wählen. Ist der Zweck verwerflich, so ist es Arglist (πανουργια) 52).

Die

51) Aristotel. Nicomach. VI, c. 4. του δ' ενδεχομενου αλλως εχειν, εξι τι και ποιητον και πρακτον· ετερον δ' εξι ποιησις και πραξις — ωστε και ἡ μετα λογου ἑξις πρακτικη ετερον εξι της μετα λογου ποιητικης ἑξεως. c. 5.

52) Aristotel. Nicomach. VI, c. 5. εξι γαρ αυτη ἡ ευπραξια τελος. c. 7, 8, 9, 10, 11, 12. εξι δη τις δυναμις, ην καλουσι δεινοτητα· αυτη δε εξι τοιαυτη, ωστε τα προς τον ὑποτεθεντα σκοπον συντεινοντα, δυνασθαι ταυτα πραττειν και τυγχανειν αυτων. αν μεν ουν ὁ σκοπος ἡ καλος, επαινετη εξις· αν δε Φαυλος, πανουργια. διο και τους Φρονιμους δεινους και ου πανουργους Φαμεν ειναι. εξι δε ἡ Φρονησις ουχ ἡ δυναμις, αλλ' ουκ ανευ της δυναμεως ταυτης. ἡ δ' ἑξις τφ ομματι τουτφ γινεται της ψυχης, ουκ ανευ αρετης.

Die Weisheit giebt zwar Vorschriften über das, was man zu thun oder zu lassen hat, und sie ist in dieser Rücksicht eben das, was die gesetzgebende Gewalt im Staate ist, aber sie giebt nur Vorschriften in Beziehung des letzten Zweckes, den sie nicht selbst in sich enthält. Damit sie also wirklich zu dem Zwecke alles menschlichen Strebens führe, muß sie mit Tugend verbunden seyn, welche die Klugheit durch den letzten Zweck leitet, und ihr die gehörige Richtung giebt; denn nur der gute Mensch ist wirklich weise und klug, und die böse Gesinnung verblendet die Seele, daß sie das letzte Ziel der menschlichen Handlungen nicht wahrnimmt 53). Die Weisheit bestimmt also in Beziehung auf den letzten Zweck die richtigen Mittel, und daher auch das richtige Verhältniß (ορθος λογος) der Dinge zu uns, der Kräfte, der Wirkungen und Bewegungen der Seele 54).

Der

53) Aristotel. Nicomach. IV, c. 10. ἡ μεν γαρ Φρονησις επιτακτικη εστι· τι γαρ δει πραττειν η μη, το τελος αὐτης εστιν. c. 12. το εργον αποτελειται κατα τε την Φρονησιν και την ηθικην αρετην· ἡ μεν γαρ αρετη τον σκοπον ποιει ορθον· ἡ δε Φρονησις, τα προς τουτον. c. 13. ουχ οιον τε αγαθον ειναι κυριως ανευ Φρονησεως· ουδε Φρονιμον ανευ της ηθικης αρετης. — Φρονησις ist also nicht praktische Vernunft, sondern mehr praktischer Verstand.

54) Aristotel. Nicom. VI, c. 13. αρετη ἑξις κατα τον ορθον λογον· ορθος δε ὁ κατα την Φρονησιν. ουκ εσαι ἡ προαιρεσις ορθη ανευ Φρονησεως ουδ' ανευ αρετης. ἡ μεν γαρ το τελος, ἡ δε τα προς το τελος ποιει πραττειν. αλλα μην ουδε κυρια γε εστι (ἡ Φρονησις) της σοφιας, ουδε του βελτιονος μοριου. — ου γαρ χρηται αυτη, αλλ' ὁρα ὁπως γενηται· εκεινης ουν ἑνεκα επιτατει, αλλ' ουκ εκεινη.

Der letzte Zweck wird zuletzt bestimmt durch die Vernunft (νους), welche die Principien für das Erkennen und Handeln aufstellt, und durch das Begehrungsvermögen. Das letzte giebt den Stoff, die erste ziehet daraus das Allgemeine als Princip [55]).

Die Cultur des Erkenntnißvermögens und die dadurch erlangte Vollkommenheit hat einen doppelten Werth, nehmlich erst in Beziehung auf das praktische Vermögen und die ethische Tugend, dann aber auch ohne diese Beziehung als eigene Vollkommenheit des menschlichen Geistes (intellectuelle Tugend [56]). Durch die Vernunft sind wir also nur allein der wahren Tugend fähig. Die physische Tugend (Vollkommenheit und Anlage dazu), z. B. Enthaltsamkeit,

55) Aristotel. Nicomach. VI, c. 2. πραξεως μεν ουν αρχη προαιρεσις, ὁθεν ἡ κινησις, αλλ' ουχ οὐ ἑνεκα· προαιρεσεως δε, ορεξις και λογος ὁ ἑνεκα τινος — ἡ γαρ ευπραξια τελος· ἡ δ' ορεξις τουτου. c. 11. και ὁ νους των εσχατων επ' αμφοτερα· και γαρ των πρωτων ὁρων και των εσχατων νους εστι και ου λογος· ὁ μεν κατα αποδειξεις, των ακινητων ὁρων και πρωτων· ὁ δ' εν ταις πρακτικαις, του εσχατου και ενδεχομενου και της ἑτερας προτασεως· αρχαι γαρ του οὐ ἑνεκα αυται· εκ των καθ' ἑκαστα γαρ το καθολου· τουτων ουν δει εχειν αισθησιν· αὑτη δ' εστι νους.

56) Aristotel. Nicomach. VI. c. 1, 2, 12. ὁτι καθ' αὑτας αναγκαιον αἱρετας αυτας (Φρονησιν, σοφιαν) ειναι, αρετας γ' ουσας, ἑκατεραν ἑκατερου μοριου, και ει μη ποιουσι μηδεν μηδ' ἑτερα αὑτων. επειτα και ποιουσι μεν, ουχ ὡς ιατρικη δε ὑγιειαν, αλλ' ὡς ἡ ὑγιεια· οὑτως ἡ σοφια ευδαιμονιαν· μερος γαρ ουσα της ὁλης αρετης, τῳ εχεσθαι ποιει και τῳ ενεργειν ευδαιμονα.

ſamkeit, Muth, Seelenſtärke, wird erſt durch die Vorſtellung des Zwecks und die freie Wahl der Mittel zur wahren Tugend 57).

Aus beiden Arten der Vollkommenheit des menſchlichen Geiſtes (ethiſchen und intellectuellen Tugend) entſpringen zwei Arten der Glückſeligkeit, die reine geiſtige und die moraliſche, oder, wie ſie auch Ariſtoteles nach ihrem Range bezeichnet, die göttliche und menſchliche. Die erſte iſt der zweiten aus folgenden Gründen vorzuziehen. 1) Das Denken iſt die edelſte Thätigkeit des edelſten Theiles des Menſchen, der Vernunft. 2) Es gewährt das reinſte und dauerhafteſte Vergnügen, welches am wenigſten eine Unterbrechung zuläßt. Denn wir können weniger ununterbrochen handeln, als denken. 3) Das Denken iſt eine Thätigkeit, welche am wenigſten von äußern Bedingungen abhängig iſt. Der Tugendhafte bedarf in ſeinem praktiſchen Leben Mittel zur Unterhaltung ſeines Lebens; er muß mit andern Menſchen in Verbindung ſtehen, um ſeine Tugenden ausüben zu können. Der Weiſe aber kann, in je höherm Grade er es iſt, auch für ſich allein ſich der Betrachtung widmen, wenn ſie gleich durch Mitwirkung anderer noch beſſer von ſtatten geht. 4) Das Denken und Betrachten iſt eine Thätigkeit, welche wir vor allen andern um ihrer ſelbſt willen ausüben. Wir denken um zu denken, ohne etwas Weiteres zu wünſchen.

57) Ariſtotel. Nicomach. VI, c. 13. ἡ αρετη παραπλησιως εχει ὡς ἡ Φρονησις προς την δεινοτητα. ου ταυτον μεν, ὁμοιον δε· ουτω και ἡ Φυσικη αρετη προς την κυριαν. — και γαρ παισι και θηριοις αἱ Φυσικαι ὑπαρχουσι ἑξεις· αλλ' ανευ νου βλαβεραι Φαινονται ουσαι — εαν δε λαβη νουν, εν τῳ πραττειν διαΦερει. ἡ δ' ἑξις ὁμοια ουσα, τοτ' εξαι κυριως αρετη· — ἡ κυρια ου γινεται ανευ Φρονησεως.

schen. Bei allen übrigen Handlungen aber erwarten wir mehr oder weniger noch andere Folgen außer der Handlung. Ferner scheint die Glückseligkeit in Ruhe und Entfernung von allen Geschäften zu bestehen, welche sich am meisten in dem betrachtenden Leben findet. Die übrigen Tugenden beweisen ihre Kraft vorzüglich in dem bürgerlichen geschäftigen Leben und in kriegerischen Unternehmungen, und je mehr sie Großes und Erhabenes hervor leuchten lassen, mit desto mehr Anstrengung, Unruhe, Arbeit und Mühe sind sie verknüpft. Allein dieses kann nicht der letzte Zweck des Menschen seyn; vielmehr arbeitet man, um sich Muße und Ruhe zu erringen, man führet Kriege, um des Friedens zu genießen. Das betrachtende Leben ist also gewiß ein höherer und der letzte Zweck des Menschen. 5) Das Denken und Betrachten und die daraus entspringende Seligkeit ist, wenn wir sie in ihrem höchsten Grade uns denken, nur eine Eigenschaft der Gottheit. Der Mensch ist ihrer zwar auch fähig, aber in einem geringern Maaße. Jedoch leuchtet auch daraus der höhere Werth und die Würde dieser Art von Glückseligkeit hervor, so daß diese reingeistige den Namen der göttlichen, die ethische aber, die auch schon deshalb, weil sie in unzertrennlicher Verbindung mit Affecten und Begierden stehet, den Namen der menschlichen verdient. 6) Der Weise ist Gott am ähnlichsten und er kann sich daher auch des Wohlgefallens und Vorsorge desselben am meisten versichert halten. Denn wenn die Gottheit über menschliche Dinge waltet, wie es höchst wahrscheinlich ist, so ist es auch vernünftig, zu glauben, daß diese Vorsicht vorzüglich den besten und Gott ähnlichen Menschen umfasse [68]).

Obgleich aber diese Glückseligkeit von höherer Art ist, und sich gleichsam über den Menschen erhebt, so kann doch jeder Mensch derselben theilhaftig werden, nicht insofern er

Mensch

68) Aristotel. Nicomach. X, c. 7. 8.

Mensch (ein sinnliches Wesen) ist, sondern insofern er etwas Göttliches, die Vernunft in sich hat, und sich bestrebt, über das Thierische und bloß Menschliche zu einem göttlichen Sinne sich zu erheben 59).

Dieses sind die Hauptsätze der allgemeinen praktischen Philosophie, welche wir nun mit einigen Bemerkungen begleiten wollen. Es ist unverkennbar, daß dieses System vortreffliche Gedanken und mehrere feine Entdeckungen enthält, und sich in dieser Rücksicht, so wie in der mehr methodischen Entwickelung moralischer Grundsätze, über das System des Plato erhebt. Allein auf der andern Seite läßt es sich eben so wenig verkennen, daß diese bessern Grundsätze nicht zum Ganzen passen, und gleichsam auf einem fremden Boden stehen, daß das ganze System keine feste Haltung und Stütze habe, und daher oft mit sich selbst in Streit geräth.

Das höchste Gut besteht nach Aristoteles in der Glückseligkeit, oder in der Summe des höchsten und dauerhaftesten Vergnügens. Ungeachtet diese, insofern das Streben nach derselben in der menschlichen Natur liegt, nothwendig mit zum vollständigen Gute, dem Objecte alles menschlichen Strebens, gerechnet werden muß, so entsteht dennoch gleich die wichtige Frage: ob das Vergnügen an sich, ohne alle weitere Rücksicht, das letzte Streben des Menschen sey (reiner Eudämonismus), oder ob dieses noch anderen und höheren Rücksichten unterworfen sey (modificirter Eudämonismus). Die besten und mehresten Philosophen Griechenlands entscheiden für das letzte, und unter diese gehört auch Aristoteles. Er erkennt es als ausgemachte Wahrheit, daß es Vergnügen gebe,

59) Aristotel. Nicomach. X, c. 7.

gebe, das schändlich, unerlaubt ist, das sich der rechtliche Mann nicht erlauben dürfe, und unterscheidet daher zwischen Vergnügen an sich und Glückseligkeit, worunter er bloß das mit der vernünftigen Natur übereinstimmende, durch eigene Thätigkeit hervorzubringende also moralische Vergnügen verstehet.

Sollte dieses Moralsystem gehörig gegründet seyn, so müßte Glückseligkeit und Moralität unterschieden, und jene dieser untergeordnet seyn. Nun thut er zwar dieses wirklich, aber mehr aus Inconsequenz als aus Grundsätzen. Denn analysirt man die Hauptsätze seines Systems, so kommt man auf das entgegengesetzte Resultat, daß Glückseligkeit der letzte und höchste Zweck des Menschen, und Tugend entweder Ein und dasselbe mit derselben sey, oder doch nur sich als Mittel zu ihr verhalte. Die vollkommenste Handlungsweise, die beste Anwendung der edelsten Kraft, auf das ganze menschliche Leben, auf die vollkommenste Weise, ist Tugend; eben das ist auch Glückseligkeit. Beide Erklärungen fallen in Eins zusammen. Ist allenfalls noch ein Unterschied, so besteht er darin, daß Glückseligkeit eine unmittelbare Folge der vollkommensten Aeusserung der Geisteskräfte ist; dann ist aber die Tugend nichts anderes, als das Mittel zur Glückseligkeit. In dieser Hinsicht ist es auch ganz consequent, wenn er der Glückseligkeit einen höhern Rang, als der Tugend, der letzten nur einen Preis, der ersten einen unbedingten Werth zuspricht.

Das letzte Princip der Moral ist nichts anderes, als ein empirischer Grundsatz, welchen die theoretische Vernunft aus dem Factum des Begehrens genommen hat. Denn es giebt eigentlich nach dem Aristoteles kein Vernunftgesetz, welches praktisch wäre; das Begehren giebt es der Vernunft, und zugleich die Sanction. Ein Naturgesetz ist, ohne daß der Philosoph es merkt, an die Stelle des Sittengesetzes hingestellt.

Nun

Nun beruft er sich doch oft auf gewisse Grundsätze, durch welche das moralische Handeln eigentlich bestimmt wird. Z. B. um tugendhaft zu handeln, muß man nach richtigen Grundsätzen (ορθος λογος) den rechten Grad in den Handlungen und Gemüthsveränderungen bestimmen, man muß mit Freiheit einen guten Zweck sich vorsetzen, und die dazu angemessenen Mittel wählen. Fragt man aber, wornach wird die Güte des Zwecks beurtheilet? so wird man in dem Cirkel herumgeführt: man kann nicht gut seyn, ohne moralische Klugheit (Φρονησις), noch moralisch klug ohne Tugend. Die moralische Handlungsweise wird zuletzt so bestimmt, daß es diejenige sey, welche sich der Tugendhafte (Φρονιμος) wählen würde. Man wird also von der Tugend an den tugendhaften Mann, und von diesem wieder an die Tugend verwiesen. Ungeachtet er aber die Glückseligkeit als letzten Zweck oft genug mit klaren Worten aufgestellt hat, und sie in dieser Hinsicht über die Tugend setzt, so gesteht er doch wieder, daß die Tugend, auch wenn sie keinen Einfluß auf die Glückseligkeit hätte, um ihrer selbst willen ein Gegenstand des Bestrebens sey [60]). Auch wagt er es nicht zu entscheiden, ob man das Vergnügen der Thätigkeit, oder diese des Vergnügens wegen begehre [61]).

Daß Tugend auf Freiheit beruhe, daß der böse und gute Wille dem Menschen selbst zugerechnet werden könne, ist eine wichtige Entdeckung des Aristoteles, der darin wei-

60) Aristotel. Nicomach. X, c. 3. περι πολλα δε σπουδην ποιησαμεθα αν, και ει μηδεμιαν επιφεροι ηδονην, οιον ορᾶν, μνημονευειν, ειδεναι, τας αρετας εχειν. ει δ' εξ αναγκης εποιται τουτοις ηδοναι, ουδεν διαφερει· ελοιμεθα γαρ αν ταυτα, και ει μη γενοιτ' αν απ' αυτων ηδονη.

61) Aristotel. Nicomach. X, c. 4.

ter sah, als Plato. Ungeachtet der letzte bei seiner Behauptung, daß nur der gute Mensch mit Freiheit handle, aber nicht der böse, insofern Recht hat, daß Tugend nur da ist, wo die Vernunft selbstthätig den Willen bestimmt hat, eine unmoralische Handlung aber dann entsteht, wenn die Vernunft unthätig ist, welches einen Mangel von Freiheit beweist; so hatte er doch dabei übersehen, daß dieser Mangel selbst verschuldet ist, und daß, wenn der Mensch ein moralisches Wesen ist, die Vernunft auch da handeln sollte, und daher auch konnte, wo sich der Mensch durch andere Bewegungsgründe bestimmen ließ. Die Widerlegung dieses Irrthums ist daher kein geringes Verdienst des Aristoteles. Wenn man indessen diese richtigen Sätze mit seinem aufgestellten Systeme vergleicht, so findet man beide in Widerspruch mit einander. Denn nach demselben beruht weder der letzte Zweck, noch die Wahl der Mittel auf Freiheit. Nach Glückseligkeit streben alle Menschen, alle setzen sich einen guten Zweck vor, und zwar vermöge der Natur. Die Wahl der Mittel hängt von der besondern Gemüthsart, Denkart, von der Cultur des Verstandes ab, welches alles nicht in das Gebiet der Willkür des Menschen gehört. Zwar sucht Aristoteles diese Schwierigkeit dadurch zu heben, daß er behauptet, auch von der Beschaffenheit der Vorstellungen und der Denkart sey der Mensch, wenigstens zum Theil, freie Ursache. Allein schon die Einschränkung zeigt, daß der Einwurf nicht ganz aus dem Wege geräumt ist, und er kommt durch das System des Aristoteles mit neuer Stärke wieder zum Vorschein, da er nicht leugnen kann, daß es eine angeborne Verschiedenheit der Menschen giebt, daß sie darum Glückseligkeit nicht auf einerlei Wegen zu erreichen suchen, weil dem einen dieses, dem andern jenes Vergnügen macht; ja daß, um gut zu werden, die Natur, vorzüglich aber die Erziehung, Gewöhnung und Gesetze des Staats das meiste beitragen [62]). Die

62) Aristotel. Nicomach. X, c. 9.

Die Glückſeligkeit iſt auch ſchon deswegen kein taugliches Princip, weil ſie ſo vieler Modificationen fähig iſt, welche auf individuellen Anlagen und Beſchaffenheiten beruhen, und weil nicht vorgeſchrieben werden kann, was einem Vergnügen oder Mißvergnügen machen ſoll. Ariſtoteles beſtimmt zwar die Glückſeligkeit dahin, daß ſie in dem moraliſchen Handeln beſteht; allein dieſe Beſchränkung iſt theils einſeitig, theils willkührlich, weil nicht die ganze Glückſeligkeit darin beſtehet, noch die Rechtmäßigkeit der Foderung, die Glückſeligkeit darin zu ſetzen, eingeſehen werden kann, wenn nicht vorher das Sittengeſetz in ſeiner Unabhängigkeit erkannt iſt.

Der Begriff, welcher von der Tugend gegeben wird, befriedget weder in der Beziehung auf Moral, noch auf Glückſeligkeit, welche durch das ganze Syſtem hindurch ſich durchkreuzen, weil der weſentliche Charakter der Tugend, welche aus der Form des Handelns entſpringt, noch nicht gefunden war; (daß die Tugend eine zum Charakter gehörende, durch Freiheit erworbene Handlungsweiſe (ἕξις) ſey, iſt eine gute Bemerkung, welche eine erſchöpfende Erörterung einleitet) ſo mußte er ſich damit begnügen, den Stoff, die materiellen Handlungen, an welchen ſich Tugend äußert, zu charakteriſiren. Hierdurch kam er auf das Mittelmaaß, das richtige Verhältniß, welches zwiſchen dem zu viel und zu wenig die Mittelſtraße hält, als den allgemeinen Maaßſtab, nach welchem man Vollkommenheit an äußeren Werken ſchätzet. Daß dieſes Merkmal aber nicht das weſentliche ſey, hätte ihn ſchon der Umſtand belehren müſſen, daß es geſetzwidrige Handlungen giebt, welche, wie er ſelbſt geſtehen muß [63]), durch keine Modi-

 fication

63) Ariſtotel. Nicomach. II, c. 6. ου πασα δ' επιδεχεται πραξις ουδε παν παθος την μεσοτητα· ενια γαρ ευθυς ωνομασαι συνειλημμενα μετα της φαυλοτητος· οιον επιχαιρεκακια, αναισχυντια, φθονος·

fication, um sie in das richtige Verhältniß zu setzen, zu tugendhaften umgeschaffen werden können, wenn ihm auch die Ueberzeugung entging, daß kein Mensch es in der Tugend, als innern Gesinnung, zu viel thun könne. Auch enthält die Vorschrift, in allem das Mittelmaaß zu wählen, nur eine leere Formel, weil sie im Grunde nicht mehr sagt, als, man soll so viel thun, als recht, zu der Zeit und auf die Art, wie es recht ist. Aber was Recht überhaupt sey, ist nicht festgesetzt. Auch ist er nicht im Stande, eine bestimmte Regel anzugeben, nach welcher dieses Verhältniß beurtheilt werden könnte, um darnach die Maximen zu wählen, sondern er kann nur im Allgemeinen die Cultur des Verstandesvermögens empfehlen, um zu guten Zwekken angemessene Mittel zu wählen.

Alle diese Fehler und Mängel entspringen daraus, daß Aristoteles mit dem Objecte des Willens, dem Guten, anfängt, ehe er noch in dem formalen Gesetze eine sichere Richtschnur entdeckt hatte, welche alle Untersuchungen über das Praktische leiten muß. Eben dies war auch der Fall bei dem Plato, ungeachtet ihre beiden Systeme nicht ganz übereinstimmen, und, wenn man ihre Verschiedenheit mit einem Zuge charakterisiren wollte, in dem Platonischen Sittlichkeit und Glückseligkeit, in dem Aristotelischen aber Glückseligkeit und Sittlichkeit die Hauptsumme ist. Wahrscheinlich ist Aristoteles durch die Schwierigkeit, welche Plato fand, das Verhältniß der Glückseligkeit zur Sittlichkeit zu bestimmen, bewogen worden, die Glückseligkeit als Endzweck des Menschen aufzustellen; aber er wurde dadurch nur inconsequenter.

Dem-

νος· και επι των πραξεων, μοιχεια, κλοπη, ανδροφονια. παντα γαρ ταυτα και τα τοιαυτα λεγεται τω αυτα ψαυλα ειναι, αλλ' ουχ αι ὑπερβολαι αυτων ουδε αι ελλειψεις· ουκ εστιν ουν ουδεποτε περι αυτα κατορθουν αλλ' αει ἁμαρτανειν.

Demungeachtet ist in diesem Systeme die Summe ächter, in dem Geiste der Moralität gedachter Sätze und Vorschriften nicht geringe, welche offenbar beweisen, daß das Irrige theils aus einer noch nicht weit genug geführten Untersuchung der menschlichen Natur, theils aus Inconsequenz entsprang.

So unvollkommen das Hauptmerkmal des sittlichen Strebens angegeben ist, so diente es doch dazu, die einzelnen tugendhaften Handlungen etwas systematischer aufzuführen. Plato hatte sich mehr an die Entwickelung des tugendhaften Charakters selbst gehalten, und denselben in vier Haupteigenschaften, Weisheit, Beherrschung der Sinnlichkeit, Muth und Standhaftigkeit und endlich Gerechtigkeit zerlegt, woraus in der Folge die Cardinaltugenden der Stoiker entstanden sind. Aristoteles hingegen bestimmt die Fälle der Anwendung der Tugend oder die Aeußerungen derselben; nicht das Formale sondern das Materiale. Dieses sind Handlungen und Gemüthszustände. Indessen zählt er diese mehr auf, als daß er sie systematisch abhandelt. Es sind folgende: Tapferkeit in Rücksicht auf Furcht und Tollkühnheit; Mäßigkeit in Beziehung auf das Streben nach angenehmen Gefühlen besonders des Gefühls; Freigebigkeit in Rücksicht auf Erwerb und Ausgabe des Vermögens; geschmackvolle Prachtliebe (μεγαλοπρεπεια) bei großem Aufwande; Ehrliebe und edler Stolz (μεγαλοψυχια) in Rücksicht auf Ehre; Sanftmuth (πραοτης) in Beziehung auf Zorn; richtige Selbstwürdigung (αληθεια); feine Scherzhaftigkeit (ευτραπελια) und gerade Höflichkeit (φιλια); Sittsamkeit (αιδως) und Unwille über unverdiente Vorzüge Anderer (νεμεσις) in dem Umgange mit andern; Gerechtigkeit.

Bei allen diesen Tugenden untersucht er genau die entgegengesetzten Fehler, sowohl in dem Zuviel, als in dem Zuwenig; er bestimmt die lobenswürdige Eigenschaft, welche sich von beiden fehlerhaften Extremen entfernt, und zeichnet sie sorgfältig von Anlagen des Temperaments, des Naturells u. s. w. aus. Daher erklärt er auch Enthaltsamkeit und Unenthaltsamkeit (εγκρατεια, ακρατεια) als in dem Temperament gegründet, weder für Tugend noch Laster; aber Mäßigkeit und Unmäßigkeit (σωφροσυνη, ακολασια) insofern bei diesen der freie Entschluß, Gelüste zu befriedigen oder nicht zu befriedigen, obwaltet [64]).

Die Gerechtigkeit nimmt Aristoteles, wie andere Moralisten, in einem doppelten Sinne, in einem weitern, wo Gerechtigkeit alle einzeln angegebenen Tugenden, insofern sie gegen andere Menschen ausgeübt werden, begreift, und in einem engern, wo sie die Gesinnung ist, die Gleichheit unter den Menschen, sowohl in Ertheilung von Ehre, Geld, Belohnungen und Bestrafungen, als auch in dem gemeinschaftlichen Verkehr und in Verträgen zu beobachten, mit andern Worten, jedem das Seine zu geben. Das Merkmal der Gleichheit, welches in diesem Begriffe das Wesentliche ist, führte ihn darauf, die beiden letzten Arten der Gerechtigkeit als eine geometrische und arithmetische Proportion zu betrachten, durch welche Subtilität die Theorie dieser Tugend aber nichts gewonnen hat [65]).

Da

64) Aristotel. Nicomach. VII, c. 1, 8.

65) Aristotel. Nicomach. V, c. 1. και τελεια μαλιστα αρετη, ὁτι της τελειας αρετης χρησις εστι· τελειον δ' εστιν ὁτι ὁ εχων αυτην, και προς ἑτερον δυναται τη αρετη χρησθαι, αλλ' ου μονον καθ' αὑτον. c. 5. ἡ δι' αδικοπραγια μεσον εστι του αδικειν και αδικεισθαι· το μεν γαρ πλεον εχειν· το δ' ελαττον εστι. c. 8, 2. seq.

Da die Gerechtigkeit in dieſem Sinne Handlungen betrifft, welche durch bürgerliche Geſetze beſtimmt ſind, ſo nimmt daher Ariſtoteles Veranlaſſung, einiges über Rechte und Geſetze zu ſagen, welche als die erſten deutlichen Gedanken über Naturrecht Aufmerkſamkeit verdienen.

Recht iſt die Norm der Gleichheit in Anſehung des Schadens und des Gewinnes, daß keiner bevortheile, aber auch nicht bevortheilt werde. Dieſe Norm ſchreiben Geſetze vor. Dieſes Recht kann nur da Statt finden, wo einer dem andern Abbruch, Unrecht thun kann, das iſt, zwiſchen verſchiedenen Perſonen. Es giebt daher eigentlich kein Herren- und kein Vaterrecht, weil Sclave und Sohn zum Eigenthum des Herrn und des Vaters gehören, alſo nur einen Theil von ihnen ausmachen. Der Herr und der Vater kann alſo ſo wenig dem Sclaven und dem Sohne Unrecht thun, als einer ſich ſelbſt Unrecht zufügen kann [66]).

Dieſes Verhältniß findet ſich aber zwiſchen Mann und Frau, und darauf gründet ſich ein Familienrecht (οικονομικον δικαιον), welches jedoch von dem bürgerlichen (πολιτικον δικαιον) noch verſchieden iſt. Dieſes iſt die Norm, nach welcher unter denjenigen, welche als freie und gleiche Glieder eine Geſellſchaft zum ſichern und ſelbſtſtändigen Le-

66) Ariſtotel. Nicomach. V, c. 6. εξι γαρ δικαιον, εν οις και νομος προς αυτους· νομοι δε εν οις αδικια· ἡ γαρ δικη κρισις του δικαιου και του αδικου, εν οις δ' αδικια, και το αδικειν εν τουτοις — τουτο δ' εξι, το πλεον αὐτῳ νεμειν των ἁπλως αγαθων· ελαττον δε των ἁπλως κακων — το δε δεσποτικον δικαιον και το πατρικον, ου ταυτο τουτοις, αλλ' ὁμοιον· ου γαρ εξι αδικια προς τα αὐτου ἁπλως· το δε κτημα και το τεκνον ἑως αν πηλικον και μη χωρισθῃ, ὡσπερ μερος αυτου· αὐτον δ' ουδεις προαιρειται βλαπτειν.

bensgenuß ausmachen, eine proportionirte Gleichheit Statt findet, daß keiner mehr von den Gütern des Lebens, aber auch nicht weniger von den Lasten und Nachtheilen sich zueigne, als ihm zukommt. Diese Proportion zu verletzen ist aber jeder von Natur geneigt. Daher darf nicht eine Person, sondern die Vernunft in der bürgerlichen Gesellschaft herrschen. Denn der Regent ist der Beschützer des Rechts, der nicht auf seinen Vortheil siehet, sondern für das Beste anderer. Zu seinem Ersatz ist nur allein Würde und Ehre bestimmt. Wer sich nicht daran begnüget, der ist Tyrann 67).

Das bürgerliche Recht ist aber von zweierlei Art, das natürliche (Φυσικον) und positive (νομικον). Das natürliche ist dasjenige, welches überall seine unveränderliche Gültigkeit hat; das positive, was an sich gleichgültig ist, aber durch Anordnung Rechtskraft erhält, z. B. Volksschlüsse. Einige glauben, es gebe gar kein natürliches Recht, denn alles sey willkührlich und veränderlich, was aber Natur und in der Natur gegründet sey, müsse durchgängig unveränderlich seyn, wie z. B. das Feuer in allen Ländern brennt. Darauf antwortet Aristoteles: dieses Räsonnement treffe nicht ganz zu; denn einiges Natürliche sey auch veränderlich, aber nicht alles, und es gebe allerdings ein natürliches Recht, außer dem positiven veränderlichen 68).

Eine

67) Aristotel. Nicomach. V, c. 6. το πολιτικον δικαιον εξι επι κοινωνιων βιου προς το ειναι αυταρκειαν ελευθερων και ισων, η κατα αναλογιαν η κατ' αριθμον. διο ουκ εωμεν αρχειν ανθρωπον, αλλα τον λογον, ὁτι ἑαυτῳ τουτο ποιει και γινεται τυραννος. εξι δε ὁ αρχων Φυλαξ του δικαιου· ει δε του δικαιου, και του ισου.

68) Aristotel. Nicomach. V, c. 7. του δε πολιτικου

Eine Art des bürgerlichen Rechts, das aber nicht auf Gesetzen beruhet, ist die Billigkeit (το επιεικες). Denn jedes Gesetz ist eine allgemeine Vorschrift. Viele Dinge lassen sich aber im Allgemeinen nicht genau bestimmen, und daher verordnet das Gesetz das, was in den meisten Fällen dieser Art gültig ist, ohne zu verkennen, daß dieser Bestimmung noch etwas fehlet. Wer nun nicht strenge nach dem Sinne des Gesetzes handelt, sondern nach dem Geiste und Sinne des Gesetzgebers, der handelt nach Billigkeit. Und diese ist also eine Art von Verbesserung eines mangelhaften Gesetzes, eine Nachhülfe, welche dem Willen des Gesetzgebers entspricht und die er, wenn er gegenwärtig wäre, und den vorliegenden Fall gewußt hätte, selbst genehmigen würde. Die Billigkeit ist also über ein durch Allgemeinheit unbestimmtes Gesetz erhaben, und demselben vorzuziehen [69]).

Ungeach-

τικου δικαιου το μεν φυσικον εστι· το δε νομικον. φυσικον μεν, το πανταχου την αὐτην εχον δυναμιν και ου τῳ δοκειν η μη· νομικον δε, ὁ εξ αρχης μεν ουδεν διαφερει οὑτως η αλλως, ὁταν δε θωνται, διαφερει.

69) Aristotel. Nicomach. V. c. 10. το γαρ επιεικες, δικαιου τινος ου βελτιον εστι δικαιον· και ουχ ὡς αλλο τι γενος ον βελτιον εστι του δικαιου. το αυτο αρα δικαιον και επιεικες. και αμφοιν σπουδαιοιν οντοιν κρειττον το επιεικες. ποιει δε την απορiαν, ὁτι το επιεικες δικαιον μεν εστι, ου το κατα τον νομον δε, αλλ' επανορθωμα νομιμου δικαιου. αιτιον δε ὁτι ὁ μεν νομος καθολου πας· περι ενιων δε, ουχ οιον τε ορθως ειπειν καθολου. Aus diesem Kapitel erhalten seine Gedanken über die γνωμη, VI. c. 9., welche nichts anders ist, als das Vermögen, Billigkeit zu beurtheilen, Licht.

Ungeachtet hier das Recht im juridischen Sinne (Ius) von dem moralisch rechten (rectum) nicht unterschieden worden, und daher auch der wesentliche Charakter des Rechts nicht bemerkt ist, so liegt doch eine deutlichere Ahndung von einem Naturrecht in der Behauptung, daß das bürgerliche positive Recht ein unveränderliches als Norm voraussetze, auch selbst in der Unterscheidung der Gerechtigkeit als Tugend überhaupt in Beziehung auf andere, von der Gerechtigkeit im engern Sinne, welche als specielle Tugend zwar auch für die Moral gehört, aber doch die Ausübung des Rechtsgesetzes als Pflicht vorgestellt, zum Gegenstande hat. Daß aber diese Ahndung nicht weiter verfolgt wurde, davon liegt der Grund theils in der Zweideutigkeit, welche die griechische Sprache in dem Worte δικαιον mit fast allen Sprachen gemein hat, theils und vorzüglich in dem eigenthümlichen Charakter der ältern Moral, daß sie mehr Tugendlehre als Pflichtenlehre ist. Den tugendhaften Charakter zu beschreiben, seine Gründe zu erforschen, seine Handlungsweise in der nähern Anwendung auf das thätige Leben zu bestimmen, hierauf ist das Hauptaugenmerk der alten Moralisten gerichtet. Dieser Gang entspricht dem Gange der Entwickelung des menschlichen Geistes, der immer von dem Concreten zu dem Abstrakten, von der Praxis zur Theorie fortschreitet, er ist dem praktischen Sinne der griechischen Philosophen angemessen, die auch in ihren wissenschaftlichen Bearbeitungen der Moral nie die Anwendung auf das wirkliche Leben aus den Augen ließen 70). Nun glaubten sie, und mit Recht, daß die Bildung des Charakters der erste und wichtigste Schritt zur sittlichen Cultur sey, daß die besten Sittenregeln ohne alle Wirkung sind, wenn es an dem sittlichen Gefühle fehlet, welches die Vorschriften auffasset und sich aneignet, daß selbst der sittliche

70) Aristotel. Nicomach. I, c. 3. X, c. 9.

sittliche Charakter aller wissenschaftlichen Cultur entbehren könne, indem er von selbst alles auf den letzten Zweck beziehe und die besten Mittel zur Erreichung desselben wähle 71). Sie hatten daher ganz recht, wenn sie vorzüglich auf den Charakter zu wirken suchten. Allein die Moral als Wissenschaft blieb dabei um einige Schritte zurück, oder vielmehr sie wurde in ihrem Fortgange zur Wissenschaft aufgehalten. Und das zwar aus folgenden Ursachen.

Erstlich hielt man es bei dieser Ansicht für entbehrlicher, an einen ersten Grundsatz und Grundbegriff der Wissenschaft zu denken, und man erschwerte sich die Erfindung desselben. Daraus entsprang aber zweitens auch ein Mangel an systematischer Einheit und Vollständigkeit. Man suchte nicht das Sittengesetz in die besondern Vorschriften zu zergliedern, welche dasselbe in sich begreift, noch auch die Fälle der Anwendung in dem wirklichen Leben nach einem leitenden Princip vollständig aufzustellen, und die besondern Pflichten zu entwickeln, welche sich oft auf besondere Zustände und Verhältnisse der Menschen beziehen. Nur einige Materien muß man ausnehmen, z. B. von der Freundschaft, welche Aristoteles sehr ausführlich und mit viel Geist und Scharfsinn ausgeführt, aber auch so viel hineingezogen hat, daß diese Abhandlung einigermaßen für einen Abriß der Pflichten und Rechte gelten kann. Nichts beweist aber diese Bemerkung auf eine auffallende Weise mehr, als, daß Aristoteles, ungeachtet er an einigen Stellen von allgemeinen

71) Plato de Republica III. S. 291. de Legib. II. S. 59. 72. Aristotel. Nicomach. I, c. 4. διο δει τοις εθεσιν ηχθαι καλως τον περι καλων και δικαιων και ολως των πολιτικων ακουσομενον ικανως· αρχη γαρ το ὁτι· και ει τουτο φαινοιτο αρκουντως, ουδεν προσδεησει του διοτι· ὁ δε τοιουτος η εχει, η λαβοι αν αρχας ραδιως.

gemeinen Menschenrechten und Menschenpflichten spricht 72), doch, wie es scheint, nicht daran gedacht hat, diese besonders zu untersuchen, und wenn auch nicht gleich systematisch, doch wenigstens rhapsodisch aufzustellen. Drittens, indem in der Moral der Griechen alles auf die Tugend, als Vollkommenheit des Charakters, zurückgeführt wird, und diese, obgleich durch freie Thätigkeit mit zu bewirkende, Vollkommenheit der menschlichen Natur betrachtet wird, welcher nun anders als tugendhaft zu handeln gar nicht möglich sey, so entspringt daraus der Heroismus, der mehr oder weniger in den meisten Moralsystemen der Alten herrschend ist, nach welchem die Tugend als ein Ziel, das jeder, wenn er will, und von der Natur nicht verwahrloset ist, vollständig erreichen kann, und der Besitz derselben als Hoheit und Adel vorgestellt wird, der den Menschen über andere erhebe, ohne dagegen die Pflicht in Rechnung zu bringen, welche allen Anspruch auf Verdienst zernichtet, und den menschlichen Stolz durch die Erinnerung an strenge Schuldigkeit niederschlägt. Viertens, daraus folgte eine beständige Vermischung und Verwechselung der Pflichten und Rechte. Denn man untersuchte, was fließt aus dem sittlichen Charakter, welche Handlungen sind demselben eigenthümlich und gleichsam in der Natur desselben gegründet, ohne zu unterscheiden, was das Rechtsgesetz und das Sittengesetz fodere. Um sich davon zu überzeugen, darf man nur z. B. Aristoteles Abhandlung über die Freundschaft lesen.

Zwei-

72) Aristotel. Nicomach. VIII, c. 11. δοκει γαρ ειναι τι δικαιον παντι ανθρωπω προς παντα τον δυναμενον κοινωνησαι νομου και συνθηκης. Dahin gehört auch die Bemerkung Politicor. I, c. 5.: Kein Mensch als Mensch könne als Sache (κτημα) betrachtet werden.

Zweiter Abschnitt.

Politik.

Der Zweck der Moral ist nicht speculative sondern praktische Erkenntniß, nicht das Erkennen, sondern das moralische Handeln. Zu dieser Absicht ist aber Unterricht und Lehre nicht hinreichend. Zwar kann diese Disciplin Jünglinge von edeln Sitten aufmuntern und bestimmen, sich der Tugend zu weihen. Aber bei vielen Jünglingen ist das unmöglich, weil sie von Natur nicht geeignet sind, dem sittlichen Gefühl Gehör zu geben, sondern nur Furcht vor Strafen auf sie wirkt. Ueberhaupt aber ist der Unterricht nur da von wirklichem Einfluß, wo vorher das Gemüth des Zuhörers durch gute Sitten cultivirt ist. Denn die herrschende Sinnlichkeit verschließt allen vernünftigen Vorstellungen den Eingang, und kann nur durch äussern Zwang im Zaum gehalten werden. Alles beruhet daher zuletzt auf der ersten Erziehung [1]).

Diese Erziehung aber ist ohne Gesetze nicht leicht zu erwarten; denn seine Begierden einschränken und das Unangenehme ertragen ist den meisten Menschen und zumal den jungen Leuten kein Gegenstand der Lust; daher muß die dahin abzweckende Erziehung und Lebensweise durch Gesetze vorgeschrieben seyn, damit sie zur Gewohnheit werde, und das Unangenehme verliere. Aber auch für die Erwachsenen sind solche Gesetze nothwendig, weil sie nur durch Strafen bestimmt werden. Damit also die Menschen tugendhaft und glückselig leben, müssen Vorschriften da seyn, welche zwar auch von der Vernunft herrühren, aber mit äußerer Macht und Zwangsmitteln versehen sind [2]).

Dann

1) Aristotel. Nicomach. X, c. 9.

2) Aristotel. Nicomach. X, c. 9. εκ νεου δε αγωγης ορθης τυχειν προς αρετην χαλεπον, μη ὑπο

Dann ist auch kein Mensch sich selbst genugsam zur Glückseligkeit, sondern bedarf der Mitwirkung anderer Menschen, und tritt darum in den gesellschaftlichen und bürgerlichen Stand, damit er seine Glückseligkeit vollkommen erreichen könne 3).

Die Politik ist die Wissenschaft von dem Staate, als der vollkommenen Verbindung der Menschen zur vollständigen Erreichung der Glückseligkeit, oder die Wissenschaft, welche lehret, wie die Menschen durch den Staat zur Tugend und Glückseligkeit gelangen können 4).

Da

ὑπο τοιουτοις τραφεντα νομοις· το γαρ σοφρονως ζην και καρτερικως ουχ ἡδυ τοις πολλοις, αλλως τε και νεοις. διο νομοις δει τεταχθαι την τροφην και τα επιτηδευματα· ουκ εσι γαρ λυπηρα συνηθη γενομενα — ὁ δε νομος αναγκαστικην εχει δυναμιν, λογος ων απο τινος φρονησεως και νου.

3) Aristotel. Nicomach. VIII, c. 9. αι δε κοινωνιαι πασαι μοριοις εοικασι της πολιτικης· συμπορευονται γαρ επι τινι συμφεροντι και ποριζομενοι τι των εις τον βιον. και ἡ πολιτικη δε κοινωνια του συμφεροντος χαριν δοκει και εξ αρχης συνελθειν και διαμενειν. Politicor. I, c. 2. ὁτι μεν ουν ἡ πολις και φυσει και προτερον η ἑκαστος, δηλον· ει γαρ μη αυταρκης ἑκαστος, χωρισθεις ὁμοιως τοις αλλοις μερεσιν ἑξει προς το ὁλον. ὁ δε μη δυναμενος κοινωνειν, ἡ μηδεν δεομενος δι' αυταρκειαν, ουδεν μερος πολεως, ὡστε ἡ θηριον ἡ θεος.

4) Aristotel. Nicomach. I, c. 2, 9. το γαρ της πολιτικης τελος, αριστον ετιθεμεν. αὐτη δε πλειστην επιμελειαν ποιειται του ποιους τινας και αγαθους τους πολιτας ποιησαι και πρακτικους των καλων. Politicor. I, c. 1.

Da Aristoteles einmal die Glückseligkeit als das höchste Gut angenommen hatte, so war es consequent, auch der Politik denselben Endzweck vorzuschreiben, welchen die Ethik sich vorgesetzt hat, nur mit dem Unterschiede, der in der Natur des Gegenstandes liegt, daß die Ethik zeigt, wie der Mensch durch sich selbst glückselig, die Politik hingegen untersucht, wie durch die Verfassung und Verwaltung des Staats menschliche Glückseligkeit befördert werde. Auch versteht es sich von selbst, daß in der Politik nicht von der höhern Art der Glückseligkeit, sondern nur von der niedern, welche Aristoteles die menschliche oder moralische nannte, die Rede seyn kann, ob es gleich nicht ganz consequent ist, der Politik einen niedern Grad von Glückseligkeit als Zweck anzuweisen, da er ihr doch den Rang vor der Ethik zuerkennt, insofern sie einen höhern Zweck, Glückseligkeit aller Glieder eines Staats beabsichtiget. Denn die extensive Größe des Zwecks wird durch die geringere Intension aufgewogen. Indessen, die intellectuelle Glückseligkeit liegt nicht in dem Kreise gewöhnlicher Menschen, wie sie die Politik nimmt.

Dieser Satz, nebst dem, daß Tugend der Weg zur Glückseligkeit sey, sind die beiden Fundamentalsätze, welche er aus der Ethik hier voraussetzt. Der Hauptgegenstand seiner Politik ist nun, diejenige Staatsverfassung zu finden, welche diesem Endzwecke am meisten entspricht, und er untersucht daher, wie ein Staat entsteht, und woraus er besteht, die verschiedenen Formen des Staats, ihre Vortheile und Nachtheile, die Revolutionen und Veränderungen, denen sie unterworfen sind, und die Mittel, durch welche eine jede derselben sich zu erhalten habe. Das Hauptproblem ist aber dennoch nicht vollständig aufgelöst; wahrscheinlich ist jedoch die Politik nicht ganz auf uns gekommen. Indessen hat dieses Werk doch auch für uns ein großes Interesse, nicht allein wegen der vielen historisch-philosophischen Bemerkungen über die merkwürdigsten Staatsverfassungen jener Zeit, sondern auch wegen der

ersten Elemente des hypothetischen Naturrechts, des Ehe-, Familien- und Staatsrechts, und wegen so vieler Untersuchungen aus der Staatswissenschaft, welche die Begebenheiten unserer Zeit so wichtig gemacht haben. Wir können auch hier, nach unserm Plane, nur die Principien und Hauptsätze seiner Politik darstellen.

Das Bedürfniß zwingt die Menschen in Verbindung zu treten, und die Natur hat sie, weil sie sich nicht selbst genugsam sind, zur Geselligkeit gebildet, vorzüglich durch die Sprache, durch welche sie nicht allein dunkle Gefühle, wie die Thiere, sondern klare Empfindungen und Urtheile über Böses und Gutes, Recht und Unrecht einander mittheilen können. Zuerst entstehen diejenigen Verbindungen (κοινωνια), durch welche die dringendsten Bedürfnisse gehoben werden, das ist, die eheliche; denn Mann und Weib können nicht ohne einander leben, und der Naturtrieb bringt sie zusammen. Es treten dann noch mehrere Personen zusammen, und bilden Familien, welche aus Mann und Weib, Vater und Kindern, Herrn und Sclaven bestehen. Aus der Vereinigung mehrerer Familien entstehen dann Gemeinden, Städte, Staaten [5]).

Ein Staat unterscheidet sich von diesen kleinen Gesellschaften nicht etwa blos durch die Größe, sondern auch durch den Zweck. Durch die kleinen Gesellschaften werden nur einzelne Bedürfnisse, durch den Staat alle befriedigt; keine Familie, Gemeinde u. s. w. kann für sich allein bestehen, der Staat ist sich selbst genug. Der Staat ist also eine vollkommene selbstständige Verbindung mehrerer Gesellschaften zur Befriedigung aller menschlichen Bedürfnisse, auch der geistigen, unter Rechtsgesetzen [6]). Sein Entste-

5) Aristotel. Politicor. I, c. 2.

6) Aristotel. Politicor. I. c. 2. ἡ δ' ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία τελειος, πολις, ἡ δη πασης ἐχου-

Entſtehungsgrund iſt die Nothwendigkeit des Nebeneinanderſeyns und die Abhängigkeit der Menſchen von einander; aber ſein Zweck gehet weiter, nicht auf das bloße Seyn, ſondern Beſſerſeyn, auf den Wohlſtand der Menſchen. Der Natur nach iſt der Staat eher, als jede einzelne Geſellſchaft und jedes einzelne Individuum von Menſchen; denn er iſt das Ganze und das Vollkommene, zu welchen ſich die Individuen und Privatgeſellſchaften, wie Theile und Mittel, verhalten. Unterdeſſen muß doch die Natur dieſer einzelnen Geſellſchaften vorher unterſucht werden, ehe die Verfaſſung und Verwaltung des Staats kann betrachtet werden 7).

Jeder Staat beſteht aus Familien, jede vollſtändige Familie aber aus Freien und Leibeigenen. Es findet hier ein dreifaches Verhältniß Statt, Mann

τα περας της αυταρκειας, ως επος μεν, ειπειν· γινομενη ουν του ζην ενεκεν, ουσα δε του ευ ζην. Der Zuſatz „unter Rechtsgeſetzen“ iſt zwar in dieſer Erklärung nicht mit klaren Worten enthalten, aber ſie folgt theils ſchon aus dem Begriffe des Wohllebens, worunter Ariſtoteles ein moraliſches Handeln nebſt der daraus entſpringenden Glückſeligkeit verſtehet, theils aus dem, was er gleich darauf von der Sprache, als dem Mittel der Geſelligkeit, ſagt, daß der Menſch unter allen Thieren allein eine Empfindung vom Guten und Böſen, Recht und Unrecht habe, und daß die gleiche Theilnahme der Menſchen daran Familien und Staaten begründe. ἡ δε τουτων κοινωνια ποιει οικιαν και πολιν. Nicomach. V, c. 6. διο ουκ ευμεν αρχειν ανθρωπον, αλλα τον λογον· ὁτι ἑαυτῳ τουτο ποιει, και γινεται τυραννος· ἐστι δε ὁ αρχων φυλαξ του δικαιου.

7) Ariſtotel. Politicor, I, c. 2. c. 1. III, c. 9.

und Weib, Herr und Leibeigener, Vater und Kinder [8]).

Die eheliche Verbindung hat den Zweck der Fortpflanzung des Geschlechts, und gemeinschaftliche Unterstützung. Es ist ein Verhältniß der Freien zu Freien. Mann und Weib haben daher Rechte gegen einander, welche auf dem natürlichen Geschlechtsunterschiede beruhen. Der Mann besitzt nehmlich eine Ueberlegenheit des Verstandes, daher hat er von der Natur ein Recht zur Regierung des Hauswesens, und die Frau die Besorgung der häuslichen Geschäfte, die ihr obliegen. Es ist eine aristokratische Verbindung [9]).

Der Vater stehet zu den Kindern in dem Verhältniß, wie der Monarch zu den Unterthanen. Die Kinder gehören mit zum Semem des Vaters, sie verdanken ihm ihr Leben, ihren Unterhalt, ihre Erziehung. Der Vater hat Rechte gegen sie, aber sie nicht gegen den Vater, denn sie sind durchaus Schuldner. Ehrerbietung und Unterhalt sind sie für die empfangenen Wohlthaten Vater und Mutter schuldig, aber nicht in gleichem Grade. Der Vater ist auch schuldig für ihr Bestes zu sorgen, sonst würde er ein Tyrann [10]).

Der Leibeigene gehört zum Eigenthume des Herrn, er ist ein Theil des Vermögens, und gleichsam ein Werkzeug zu ökonomischen Zwecken, z. B. zum Erwerb, und er unterscheidet sich nur dadurch von andern Werkzeugen, daß er lebendig ist. Der Leibeigene hat keine Rechte, und daher kann der Herr nach Belieben mit ihm schalten, ohne ihm

8) Aristotel. Politicor. I, c. 1, 2, 3.

9) Aristotel. Nicomach. VIII, c. 10, 12. Politicor. I, c. 2. Oeconom. I, c. 3.

10) Aristotel. Nicomach. V, c. 6. VIII, c. 10, 11, 12.

ihm Unrecht zu thun. Seine Willkür wird nur allein durch seinen Nutzen gebunden und beschränkt. Denn wenn er ihn wohl hält, so hat er bessere Dienste von ihm zu hoffen. Indessen schränkt doch Aristoteles diesen harten Satz ein, wenn er sagt, dieses gelte nur vom Sclaven als Sclaven, nicht als Menschen, denn es gebe allgemeine Menschenrechte gegen alle, welche die Fähigkeit haben, sich Gesetzen zu unterwerfen und Verträge zu schließen. Und in dieser Rücksicht könne selbst eine Art von Freundschaft zwischen Herren und Leibeigenen Statt finden [11]).

Giebt es denn aber ein Herrenrecht? Diese Frage hat nicht den Sinn, ob ein Mensch befugt sey, sich freiwillig in den Dienst eines andern zu begeben, ohne dadurch aufs zuhören, freie Person zu seyn, sondern ob Leibeigenschaft in dem Naturrecht gegründet sey? Die Philosophen hatten bisher diese Rechtsfrage wenig in Untersuchung genommen. Auch selbst Plato, ob er gleich die Sclaverei für etwas dem natürlichen Gefühle des Menschen Widerstreitendes hielt, und für das Betragen gegen Leibeigene schöne gesunde Grundsätze vortrug, äußert doch keinen Zweifel über die Rechtmäßigkeit der Sclaverei; aus Patriotis-

11) Aristotel. Politicor. I, c. 4. ὁ δουλος κτημα τι εμψυχον και ὡσπερ οργανον προ οργανων. ὁ λεγομενος δεσποτης του δουλου δεσποτης μονον, εστιν ουδεν, ὁ δε δουλος ου μονον δεσποτου δουλος εστιν αλλα και ὁλως εκεινου. Nicomach. V, c. 6. VIII, c. 12. Φιλια δ' ουκ εστι προς τα αψυχα, οὐδε δικαια — ουδε προς δουλον ἡ δουλος. ουδε γαρ κοινον εστιν. ὁ γαρ δουλος, εμψυχον οργανον· το δ' οργανον ἀψυχος δουλος. ἡ μεν ουν δουλος, ουκ εστι φιλια προς τουτον, ἡ δ' ανθρωπος. δοκει γαρ εἰναι τι δικαιον παντι ανθρωπῳ προς παντα τον δυναμενον κοινωνησαι νομου και συνθηκης· και φιλιας ἐη, καθ' ὁσον ανθρωπος.

triotismus wünscht er nur, daß die Griechen nicht gegen Griechen das Kriegsrecht, die Ueberwundenen und Gefangenen zu Sclaven zu machen, ausüben möchten [12]). Es ist zu bedauren, daß uns Aristoteles diejenigen Denker nicht genannt hat, welche, wie er sagt (I, c. 5.), behaupteten, der Unterschied zwischen Freien und Nichtfreien sey etwas Positives, von dem die Natur nichts wisse. Indessen hat doch Aristoteles das Verdienst, daß er das Bedürfniß fühlte, diesen Gegenstand gründlicher zu untersuchen, obgleich die Grundsätze, von denen er ausgeht, nicht haltbar sind.

Er stellt die Frage so: **Giebt es Menschen, die von Natur, also ohne alles vorhergehende Factum, Leibeigene sind?** Ungeachtet er nun ganz richtig bemerkte, daß Mensch und Leibeigener von Geburt, d. i. ein solcher, der keine Person ist, sondern zu dem Seinem eines andern gehört, widersprechende Begriffe sind [13]), so gehet er doch über diesen Punct, der gerade der wichtigste ist, ohne allen Anstoß zu nehmen, weg, und untersucht dagegen, **ob es für manche Menschen gut sey, daß sie dienen und unter fremder Gewalt stehen.** Sein Grundsatz ist: **was nützlich ist, ist auch recht** [14]). Dieses wird nun so bewiesen. Es giebt

12) Plato de Legib. VI, S. 300 seq. de republ. V, S. 44.

13) Aristotel. Politicor. I, c. 4. ὁ γαρ μη αὑτου φυσει, αλλ' αλλου (εξιν), ανθρωπος δε, ουτος φυσει δουλος εξιν· αλλ' ουδ' εξιν ανθρωπος, ὁς αν κτημα η, ανθρωπος ον.

14) Aristotel. Politicor. I, c. 5. ποτερον δ' εστι τις φυσει τοιουτος η ου, και ποτερον βελτιον και δικαιον τινι δουλευειν, η ου, αλλα πασα δουλεια παρα φυσιν εστι, μετα ταυτα σκεπτεον. ου χαλεπον

giebt von Geburt an einen Unterschied zwischen Menschen, daß einige zum Regieren und Herrschen, andere zum Regiertwerden und Beherrschtwerden tauglich sind. In der ganzen Natur ist aber das Bessere das Regierende und Bestimmende. Um diese Wahrheit einzusehen, muß man einen vollkommenen unverdorbenen Menschen betrachten, in welchem die Seele eine despotische Gewalt über den Körper, die Vernunft über das Begehren eine königliche Gewalt ausübt. Und hier zeigt es sich offenbar, daß es für den Körper und das Begehren gut ist, durch die Seele und die Vernunft regiert zu werden. Dasselbe Verhältniß findet zwischen dem männlichen und weiblichen Geschlechte Statt. Der Mann ist vollkommener, und darum herrscht er. Es ist ferner für die unvernünftigen Thiere gut, daß sie von den vernünftigen beherrscht werden. Giebt es nun Menschen, die sich zu andern verhalten, wie der Körper zur Seele, d. i., wenn sie durch den Körper thätig und zu körperlichen Arbeiten am besten zu gebrauchen sind, wenn sie nur so viel Vernunft haben, daß sie vernünftigen Vorstellungen folgen, aber sich nicht selbst vernünftig bestimmen können, so können diese von andern abhängig seyn und sind es daher auch [15]). Dies

χαλεπον δε και τω λογω θεωρησαι και εκ των γινομενων καταμαθειν. το γαρ αρχειν και αρχεσθαι ου μονον των αναγκαιων αλλα και των συμφεροντων εξι. Man sehe auch das Ende dieses Kapitels.

15) Aristotel. Politicor. I, c. 5. ὁσοι μεν ουν τοσουτον διεχασιν, ὁσον ψυχη σωματος και ανθρωπος θηριου, διακεινται τουτον τον τροπον· ὁσων εξιν εργον ἡ του σωματος χρησις, και τουτ' εξ' απ' αυτων βελτιξον, ούτοι μεν εισι φυσει δουλοι, οις βελτιον εξιν αρχεσθαι ταυτην την αρχην, ειπερ

ſen Unterſchied hat auch die Natur nicht allein in dem Aeuſſern des Körpers, ſondern auch in den Anlagen des Geiſtes offenbaret; der Körper der Leibeigenen iſt ſtark zu Handarbeiten, der der Freien untüchtig zu dieſen, aber geſchickt zu Staatsgeſchäften. Weit größer ſind aber die Vorzüge des Geiſtes, nur daß ſie nicht ſo in die Augen fallen, als jene [16]). Nun zeigt er noch, daß die Behauptung, die Kriegsgefangenen würden durch das Recht des Stärkern zu Leibeigenen, wenn ſie nicht mit ſich ſelbſt in Widerſtreit gerathen ſolle, auf denſelben Gedanken hinauslaufe. Denn wenn dieſes Recht des Stärkern nicht als ein Vorzug des angebornen Geiſtesadels betrachtet werde, ſo würde folgen, daß Freigeborne, wenn ſie das Unglück träfe, im Kriege gefangen zu werden, zur Sclaverei beſtimmt wären. Zudem ſey der Krieg oft wider alles Recht. Man müſſe nur dabey ſtehen bleiben, daß der Sclave von Natur zur Leibeigenſchaft, und der freie Mann von Natur zur Herrſchaft beſtimmt ſey. Gewöhnlich iſt auch Seelenadel mit großer körperlicher Stärke, mit Muth und Entſchloſſenheit verbunden, ſo daß der geiſtige Menſch auch das meiſte Vermögen zur Ueberwältigung anderer beſitzt [17]). Geiſteskraft giebt alſo, nach dem Ariſtoteles, das Recht zur Herrſchaft, und der Geiſtesſchwache iſt, nach dem natürlichen Recht, zur Dienſtbarkeit verbunden. Daß dieſes Verhältniß rechtmäßig ſey, beweiſt er zuletzt daraus, daß es beiden vortheilhaft iſt, in dieſem Verhältniß zu ſeyn, ſo wie die Unterwürfigkeit des Körpers unter die Selbſtmacht der

και τοις ειρημενοις. εστι γαρ φυσει δουλος, ὁ δυναμενος αλλου ειναι, διο και αλλου εστι· και ὁ κοινωνων λογου τοσουτον, ὁσον αισθανεσθαι, αλλα μη εχειν.

16) Ariſtotel. Politicor. I, c. 5.

17) Ariſtotel. Politicor. I, c. 6.

der Seele zum Wohl des Menschen gereicht [18]). Ungeachtet Aristoteles das Recht des Stärkern bestreitet, so ist doch sein angebornes Recht zur Herrschaft nichts anders, als eine Art desselben. Denn wenn man auf das Recht, nicht auf die Folgen siehet, so ist es einerlei, ob Leibesstärke oder Geistesstärke, beides Naturgaben, ein Recht zur Beherrschung anderer giebt. Zudem ist der Stärkere, wie er selbst andeutet, nur derjenige, der Geistesüberlegenheit über andere besitzt. Aber vielleicht versteht Aristoteles Geistesvorzüge in Verbindung mit Tugend. Ungeachtet hierin allerdings die Würdigkeit zur Leitung und Regierung anderer besteht, so ist dennoch diese Würdigkeit kein Recht, wie schon daraus erhellet, daß sonst das Sittengesetz und das Rechtsgesetz einander widerstreiten würden. Der moralische Mensch ist unstreitig verpflichtet, durch Vorstellungen andere zu ihrem Besten zu leiten, aber er hat kein Recht, andere zu zwingen, den bessern Einsichten zu folgen. Und wenn ohne Persönlichkeit keine Moralität denkbar ist, so kann das Sittengesetz kein Recht geben, die Persönlichkeit eines Andern einzuschränken oder gar aufzuheben. In diesen Irrthum würde er nicht verfallen seyn, wenn er einen deutlichen Begriff von Recht gehabt hätte, mit welchem nothwendig äußerer Zwang verbunden ist.

18) Aristotel. Politicor. I, c. 6. και ὁτι εισιν οἱ μεν φυσει δουλοι, οἱ δε ελευθεροι δηλον· και ὁτι εν τισι διωρισται το τοιουτον, ὡν συμφερει τω μεν δουλευειν, τω δε δεσποτιζειν, και δικαιον, και δει το μεν αρχεσθαι, το δ' αρχειν, ἡν πεφυκασιν αρχην αρχειν ὡστε και δεσποτιζειν· το δε κακως ασυμφορως εξιν αμφοιν. το γαρ αυτοι συμφερει τω μερει και τω ολω, και σωματι και ψυχη· ὁ δε δουλος μερος τι του δεσποτου οιον εμψυχον τι του σωματος, κεχωρισμενον δε μερος.

Der Staat begreift nun alle diese Gesellschaften in sich, und er sorgt dafür, daß sie alle neben einander bestehen und ihre Zwecke sicher erreichen können. Denn Recht ist die Regel und Seele des bürgerlichen Vereins, und Rechtsspruch ist die Entscheidung eines streitigen Rechtsverhältnisses 19).

Die Glieder des Staats sind theils diejenigen, welche an dem Staate nur insofern Theil nehmen, als sie in demselben wohnen, theils diejenigen, welche an der Verwaltung desselben oder an der gesetzgebenden, richterlichen und ausführenden Gewalt Theil haben. Die letzten nennt Aristoteles nur allein Bürger (πολιτας) im strengen Sinne, die andern aber unvollkommene Bürger 20). Mehrere Fragen, welche Aristoteles hier in Ansehung des Standes eines Bürgers aufwirft und beantwortet, beziehen sich auf die Verfassung und Geschichte der damaligen Staaten; aber so interessant auch diese Untersuchungen sind, so können sie doch, ihrer großen Weitläuftigkeit wegen, hier nicht dargestellt werden. Eigentlich kam aber die Untersuchung, wer Bürger sey, und die Unterscheidung zwischen vollkommenen (τελειος) und unvollkommenen (ατελης), oder, in unserer Sprache, Activ- und Passivbürgern, noch etwas zu bald, weil sie nach Verschiedenheit der Staatsverfassung andere Bestimmungen erleidet, wie er selbst gesteht.

Im

19) Aristotel. Politicor. I, c. 1, 2. ἡ δε δικαιοσυνη πολιτικον. ἡ γαρ δικη (vielleicht το γαρ δικαιον) πολιτικης κοινωνιας ταξις εστιν· ἡ δε δικη του δικαιου κρισις.

20) Aristotel. Politicor. III, c. 1. ὁ δε πολιτης ου τῳ οικειν που πολιτης εστι — πολιτης δ' ἁπλως ουδενι των αλλων ὁριζεται μαλλον, ἡ τῳ μετεχειν κρισεως και αρχης. c. 5.

Im engern Sinne ist der Staat der Inbegriff von wirklichen Bürgern, welche an der gesetzgebenden und richterlichen Gewalt Antheil haben. Die Verfassung des Staats besteht in der Regel, welche die Staatsgewalten, vorzüglich die höchste bestimmt. Rechtmäßig ist diejenige, welche das allgemeine Beste, unrechtmäßig, wenn sie nicht das Beste der Unterthanen, sondern bloß den Vortheil des Regenten beabsichtiget. Nach diesem Grundsatze läßt sich bestimmen, wie viele Staatsverfassungen es giebt. Das Subject der Staatsgewalt ist nehmlich entweder Einer oder Einige, oder Viele; wenn nun diese die Staatsgewalt begleitenden Personen das allgemeine Beste zu ihrem Zwecke machen, so heißt im ersten Falle die Staatsform, Monarchie, im zweiten Aristokratie, im dritten die Republik (πολιτεια); Tyrannei, Olicharchie und Democratie aber, wenn sie nicht auf das allgemeine Beste, sondern auf ihren eigenen Vortheil sehen. Die drei ersten sind rechtmäßige Verfassungen, die letzten Ausartungen derselben [21]).

Die Verwaltung des Staats umfaßt drei Gegenstände, die Gesetzgebung, die Ausführung der Beschlüsse und die Gerechtigkeitspflege. Die Art und Weise, wie diese Theile der Staatsgewalt durch Einzelne oder Collegien verwaltet werden, macht die Constitution des Staates aus. Die Grenzen der Gewalt, die Wahl und Anstellung der Staatsbeamten bestimmen die Fundamentalgesetze [22]). Aristoteles entwickelt systematisch die möglichen Formen der drei Gewalten, und ihr Verhältniß zu einander.

Diejenigen, welche diese Staatsämter verwalten, sind der Souverain des Staats (πολιτευμα), im Gegensatz der übrigen Bürger (πολις) [23]).

Wer

21) Aristotel. Politicor. III, c. 6, 7.

22) Aristotel. Politicor. IV, c. 14—16.

23) Aristotel. Politicor. III, c. 6. εστι δε πολι-

τεια

Wer hat Ansprüche auf die Verwaltung des Staats? Die Untersuchung dieser Frage, bei welcher Aristoteles ausführlich ist läßt uns einen hellen Blick in sein Staatsrecht thun, und beweiset die Schwierigkeit desselben auf eine sehr auffallende Weise, wenn man nicht von festen Rechtsprincipien ausgeht. Aristoteles unterscheidet nicht ursprüngliche und hypothetische Rechte, er verwechselt noch überdem die Frage: was fordert das Recht und was räth die Klugheit? Aus diesen Ursachen konnte die Frage nicht mit der Bestimmtheit und Klarheit entwickelt werden, deren sie fähig ist. Wer soll, sagt er, der Souverain seyn? Das Volk, die Reichen, die Gebildetsten, oder der von Geist und Charakter beste Mann? Auf allen Seiten trifft man auf Schwierigkeiten. Wenn die Armen, welche die größere Zahl ausmachen, sich in das Vermögen der Reichen theilen, ist das nicht Unrecht; und wenn es gleich dem Inhaber der Staatsmacht recht dünkte? Derselbe Fall ist auch, wenn die Mehrheit sich der Herrschaft der Wenigern bemächtiget. Offenbar gehet in allen diesen Fällen der Staat zu Grunde. Keine Tugend ist aber für den verderblich, der sie besitzt, also auch die Gerechtigkeit des Staates nicht. Folglich kann ein solches Grundgesetz nicht gerecht seyn. Sonst müßten es auch die Handlungen des Tyrannen seyn, wenn er als der Stärkere, oder das Volk, die Reichern überwältigte. Sollen also die Wenigern und die Reichen regieren? Wenn sie nun aber nach denselben Maximen verfahren? Alles dieses ist also unthatthaft. Nun, so müssen die edeln und gutgesinnten regieren, und die Staatsgewalt in Händen haben. Dann sind aber alle die übrigen, die keinen Anspruch auf

τεια πολεως ταξις των δε αλλων αρχων και μαλιστα της κυριας παντων. Κυριον μεν γαρ πανταχου το πολιτευμα της πολεως. πολιτευμα δ' εστιν ἡ πολιτεια.

auf öffentliche Aemter haben, ehrenlos. Denn Aemter sind die Zeichen der Ehre in Staaten. Es ist also vielleicht besser, daß nur der Eine, der vorzüglichste Mann regiere. Dieses ist aber noch oligarchischer, und beraubt noch mehrere der öffentlichen Ehre. Vielleicht möchte man aus allem diesen endlich folgern, daß überhaupt kein Mensch, der nie rein von niedrigen Leidenschaften ist, sondern das Gesetz der Souverän seyn müsse. Allein wenn nun das Gesetz selbst demokratisch oder oligarchisch ist, treffen wir denn nicht auf die vorigen Schwierigkeiten? 24).

Die Ansprüche des gesammten Volks beruhen auf folgenden Gründen. Wenn auch jeder Einzelne von dem gesammten Volke kein vollkommen achtungswürdiger Mann ist, so ist es doch in Masse vereiniget besser, als jedes Individuum, insofern Jeder einen Theil von Tugend, Einsicht und Klugheit besitzt, und daher das gesammte Volk als ein einziger, mit vielen Händen, Füßen, Sinnen, vielen Einsichten und Vollkommenheiten begabter Mensch zu betrachten ist. Es würde auch für die Ruhe und Sicherheit des Staates gefährlich seyn, wenn die größere Menge von allen Berathschlagungen über gemeine Angelegenheiten und von aller Rechtspflege ausgeschlossen würden. Wenn es auch unter der Menge schlechte Leute giebt, so hat doch ihre einzelne Stimme keine verbindende Kraft, sondern nur die Beschlüsse des ganzen Collegiums. Gegen diese Gründe macht Aristoteles noch manche Einwendungen, die sich aber leicht noch mehr verstärken lassen 25). Die Reichen können für sich anführen, daß sie einen größern Theil von dem Grund und Boden des Staats besitzen; die Edeln von Geist und Geburt, daß sie ächtere Bürger sind; die Gebildeten, daß Geistesbildung das mehrste zum glück-

24) Aristotel. Politicor. III, c. 10.
25) Aristotel. Politicor. III, c. 11.

glückseligen Leben beiträgt [26]). Dagegen bemerkt Aristoteles mit Recht, daß aus demselben Grunde folgen würde, daß, wer unter den Reichen, Adlichen, Gebildeten über alle andere hervorragt, dieser ein Recht auf die Souveränetät habe, wodurch diese Ansprüche selbst würden zernichtet werden [27]).

Gleichwohl kommt er doch zuletzt auf die Behauptung zurück, daß die Gebildeten und Tugendhaften ein Recht zur Regierung des Staats haben, denn was soll man mit diesen machen? Die an Tugend und Geistesvollkommenheit andere übertreffen, können nicht mit andern in gleichen Rang gesetzt werden, ohne ihnen Unrecht zu thun. Dieses würde aber geschehen, wenn sie unter der Regierung der übrigen stünden. Ja, diese könnten nicht einmal Gesetze geben, welche für diese Ausgezeichneten verbindend wären. Denn sie sind unter den Menschen wie Götter, und sich selbst Gesetz. Und da man sie nicht aus dem Staate verbannen kann, so bleibt nichts anders übrig, als daß die Andern sich diesen willig unterwerfen, welche die ewigen Könige in der Natur sind [28]).

Man

26) Aristotel. Politicor. III, c. 13.

27) Aristotel. Politicor. III, c. 13. δηλον γαρ, ὡς ει τις παλιν εἰς πλουσιωτερος ἁπαντων εϛι, (δηλον) ὁτι κατὰ το αυτο δικαιον τουτον αρχειν του ἑνα ἁπαντων δεησει. ὁμοιως δε και τον ευγενειᾳ διαφεροντα των αμφισβητουντων δι' ελευθεριαν. ταυτὸ δε τουτ' ισως συμβησεται και περι τας αριϛοκρατιας επι της αρετης· ει γαρ τις εἰς αμειναν ανηρ ειη των αλλων των εν τω πολιτευματι σπουδαιων οντων, τουτον ειναι δει κυριον κατα τ' αυτο δικαιον.

28) Aristotel. Politicor. III, c. 13. ὡϛε μη συμβλητην ειναι την των αλλων αρετην παντων, μηδε

της

Man wird bald gewahr, daß dieſe Behauptung mit der oben angeführten von einem natürlichen und angebornen Herrenrechte auf einerlei Gründen beruht. Der Menſch mit ausgezeichneten Talenten und Tugenden hat ein angebornes Recht ſowohl auf die Freien, als auch auf die, welche von Natur eines Andern ſind, jene zu regieren, dieſe zu beherrſchen. Geiſtesüberlegenheit gründet in beiden Fällen das Recht; aber es iſt auch im Grunde nichts weiter, als ein Recht des Stärkern, nur von anderer Art, mit welchem unſer alter Philoſoph es eben ſo gut meynt, als neuere Philoſophen, welche Sclaverei und Sclavenhandel des gemeinen Beſten willen vertheidigten. Ariſtoteles bekennt ſich ausdrücklich dafür, und betrachtet es als das Fundament und die allgemeine Norm des Rechtes, vorzüglich in der bürgerlichen Geſellſchaft [29]). Nimmt man dieſes als Grundſatz des Rechts

την δυναμιν αυτων την πολιτικην προς την εκεινων, ει πλειους, ειθ' εἱς, την εκεινου μονον. (ὡςε) ουκετι θετεον τουτους μερος πολεως. αδικησονται γαρ αξιουμενοι των ισων ανισοι τοσουτον κατα αρετην οντες και την πολιτικην δυναμιν. ὡσπερ γαρ θεον εν ανθρωποις εικος ειναι τον τοιουτον — κατα δε των τοιουτων ουκ εξι νομος. αυτοι γαρ εισι νομος· και γαρ γελοιος αν ειη νομοθετειν τις πειρωμενος κατ' αυτων. — αλλα αν τις γενηται διαφεροιν κατα αρετην, τι χρη ποιειν; ου γαρ δη φαιεν αν δειν εκβαλλειν και μεθιςαναι τον τοιουτον· αλλα μην ουδ' αρχειν γε τοιουτου. παραπλησιον γαρ καν ει τον θεος αρχειν αξοιεν μεριζοντες τας αρχας. λειπεται τοινυν ὁπερ εοικε, πεφυκεναι πειθεσθαι τω τοιουτω παντας ασμενως, ὡςε βασιλεας ειναι τους τοιουτους αἰδιους εν ταις πολεσιν.

29) Ariſtotel. Politicor. III, c. 12. εξι δε πολιτικον αγαθον το δικαιον· τουτο δ' εξι το κοινη συμφερον. Man vergleiche auch c. 17.

Rechts an, so fließen jene Behauptungen ganz natürlich daraus. Denn demjenigen, der so wenig Vernunft besitzt, daß er nicht sein eigner Herr seyn kann, so wie demjenigen, der freigeboren ist, aber doch auch keinen hohen Grad von Geistesbildung erlangt hat, kann nichts besseres gewünscht werden, als daß sie ihre Abhängigkeit erkennen, und sich Menschen von edlerer Art unterwerfen, und das Hauswesen, so wie ein ganzer Staat, wird nicht besser verwaltet werden, als wenn die unumschränkte Gewalt solchen vortrefflichen Menschen anvertrauet wird, die ihren Vortheil nie von dem Wohlstande des Ganzen trennen.

Und wenn der Zweck der bürgerlichen Gesellschaft nicht etwa Sicherstellung und öffentliche Handhabung des Rechts, sondern die Beförderung allgemeiner Glückseligkeit ist, wie Aristoteles behauptet, so ist das Gemeinbeste allerdings das erste Gesetz, nach welchem die Verfassung und Regierung des Staats regulirt werden muß. Ein verzeihlicher Irrthum bei einer so verwickelten Materie. Was den Philosophen noch mehr entschuldigen muß, ist dieses, daß er so vortreffliche Menschen sich dabei gedacht hat, als in der Wirklichkeit selten oder nie vorgefunden werden, und daß er daher nie einen Mißbrauch einer unumschränkten Macht vorauszusetzen hatte [30]).

Hierauf beruhen denn auch seine Gedanken von der besten Staatsform. Dieses Problem, welches nach einigen unvollkommenen Versuchen Plato mit aller Anstrengung des Geistes bearbeitet hatte, untersuchte auch Aristoteles mit weniger Enthusiasmus, mit mehrerer philosophischen Kälte. Es scheint ihm weniger darum zu thun gewesen zu seyn, ein vollendetes Gemälde eines idealischen Staates

30) Das Urtheil Schlosers in seiner Anmerkung zu der lezten Stelle ist wohl zu hart, wenn er annimmt, daß Aristoteles das behauptet habe, um seinem Zögling, dem Alexander, ein Compliment zu machen.

Staates aufzustellen, als die Bedingungen zu zeigen, unter welchen ein vollkommenes Staatssystem möglich ist. Er unterscheidet daher die schlechthin vollkommenste Staatsverfassung, die vielleicht ewig nur ein frommer Wunsch bleiben wird, und die hypothetisch vollkommenste, die unter möglichen oder wirklichen Bedingungen der Zeit und Ortverhältnisse, wie sie die Erfahrung lehrt, die beste ist [31]). Der Politiker darf aber nicht allein auf die höchste Vollkommenheit, sondern auch auf Möglichkeit und Ausführbarkeit Rücksicht nehmen, und er muß daher auch die Mittel untersuchen, wie bestehende Staatsverfassungen erhalten, von den anhängenden Fehlern und Mängeln gereiniget, und überhaupt zweckmäßiger eingerichtet werden können. Denn es ist eben so verdienstlich und nützlich, einen wirklichen Staat zu reformiren, als das Ideal eines vollkommenen Staats aufstellen oder einen Staat wirklich machen [32]).

Die zweite Rücksicht beschäftigt den Aristoteles mehr, als die erste. Wenn wir die Beurtheilung der von Plato und andern aufgestellten Idealen in dem zweiten, und die

Abhand-

31) Aristotel. Politicor. IV, c. 1. δηλον ὁτι και πολιτειαν της αυτης εξιν επιζημης την αριζην θειορησαι, τις εζι, και ποια τις ουσα μαλις' ειη κατ' ευχην, μηδενος εμποδιζοντος των εκτος, και τις τισιν αρμοττουσα. πολλοις γαρ της αριζης τυχειν ισως αδυνατον. ὡζε την κρατιζην τε απλως και την εκ των ὑποκειμενων αριζην ου δει λελησθαι τον νομοθετην και τον ὡς αληθως πολιτικον. ετι δε τριτην την εξ ὑποθεσεως. δει γαρ και την δοθεισαν δυνασθαι θεωρειν.

32) Aristotel. Politicor. IV, c. 1. ὡς εξιν ουκ ελαττον εργον το επανορθωσαι πολιτειαν, η κατασκευαζειν εξ αρχης.

Abhandlung über die Erziehung zum Staatsbürger in den beiden letzten Büchern abrechnen, die doch auch nicht ganz hieher gehört, so kommen nur hie und da einige Ideen über die absolut beste Staatsform vor, die, weil sie unter andere gemischt sind, keine ganz klare und deutliche Vorstellung gewähren.

Aristoteles zählet drei Staatsformen als die besten auf, die Monarchie, die Aristokratie und die Republik (πολιτεια) 33). Alle drei lassen mehrere Modificationen zu, welche er alle ausführlich betrachtet, ohne jedoch durch systematische Behandlung die Ueberzeugung zu gewähren, daß es nicht mehr und nicht weniger als diese Arten der drei Staatsverfassungen giebt. Daher bedürfen seine Begriffe noch mancher Berichtigungen. In allen diesen dreien wird vorausgesetzt, daß die Gewalthaber gute Menschen nicht nur, sondern auch gute Regenten sind, welchen das allgemeine Beste des Staats die einzige Maxime ihrer Handlungen ist. Er sucht also die Bedingung des vollkommensten Staats in der subjectiven Beschaffenheit des Regenten, wie Plato, und hält es eben darum für weniger nothwendig, diejenige Art der Verfassung zu untersuchen, in welcher die Staatsgewalt bestimmte Grenzen hat, die sie nicht überschreiten darf, aber auch nicht so sehr eingeschränkt ist, daß ihre Macht zur Erhaltung des öffentlichen Rechts gelähmt werde. Auch bleibt er sich nicht immer in seinen Behauptungen gleich. Denn zuweilen will er bloß allein die Republik (πολιτεια), wo alle Bürger so gebildet sind, daß sie an der Regierung wech-

33) Aristotel. Politicor. IV, c. 2. και περι μεν αριστοκρατιας και βασιλειας ειρηται. το γαρ περι της αριστης πολιτειας θεωρησαι, ταυτο και περι πεντων εστιν ειπειν ονοματων. βουλεται γαρ εκατερα κατ' αρετην συνεστανται κεχωρισμενην — λοιπον περι πολιτειας διελθειν.

wechselsweise Theil nehmen können, für die beste, und alle übrigen für Abweichungen angesehen wissen 34).

Die Beschaffenheit und das Verhältniß der Bürger in dem vollkommenen Staate bestimmt er nach dem Princip seiner Ethik, nach welchem der Mittelzustand zwischen zwei Extremen Vollkommenheit ist. Bei dieser Anwendung siehet er aber bloß auf das äußere Vermögen. Der vollkommenste Staat ist derjenige, in welchem die Bürger weder übermäßig reich, noch zu arm, sondern wohlhabend sind. Die Nachtheile des Reichthums und der Armuth schildert er mit vieler Sach- und Menschenkenntniß 35).

Aristoteles stimmt auch darin mit dem Plato überein, daß die Erziehung als das Hauptmittel zur Erreichung des Staatszwecks, Glückseligkeit durch Tugend, angesehen wird; daher entwickelt er die Grundsätze der Erziehung zum Staatsbürger. Der Zweck derselben ist die Bürgertugend. Hier untersucht er nun zuerst die Frage: ob die Tugend des Bürgers und des Menschen Eins und dasselbe sey, und ob von allen Bürgern einerlei Tugend gefodert wird. Ungeachtet alle Bürger an Geist, Talent und Charakter sich nicht gleich sind, auch sich in ihren Beschäftigungen sehr unterscheiden, daher Jeder im strengen Sinne eine eigne Art von Tugend oder Vollkommenheit, die für seinen Geschäftskreis passet, besitzen muß, so kommen sie doch darin überein, daß sie Glieder einer

34) Aristotel. Politicor. IV, c. 3, 8.

35) Aristotel. Politicor. IV, c. 11. τους δε αυτους τουτους ἐρους αναγκαιον ει και πολεως αρετης και κακιας και πολιτειας. ἡ γαρ πολιτεια βιος τις εϛι πολεως · επει τοινυν ὁμολογειται, το μετριον αριϛον και το μεσον, Φανερον ὁτι και των ευτυχηματων ἡ κτησις ἡ μεση βελτιϛη πασων.

Gesellschaft sind. Die Erhaltung des Staats muß Zweck für alle seyn, und das Bestreben dazu ist die allgemeine Bürgertugend [36]). Da aber ein guter Bürger derjenige ist, der die Fähigkeit besitzt, freie Menschen zu regieren und regiert zu werden, so entspringt daraus eine Verschiedenheit in der Bürgertugend. Das Regieren erfodert nehmlich andere Tugenden als das Gehorchen. Der Regierende muß Weisheit und Klugheit (Φρονησις) besitzen, die andern Tugenden werden sowohl von dem Regenten, als den Unterthanen gefodert [37]). Zu den Eigenschaften eines guten Menschen gehört auch diese, daß er weise und klug sey. Der gute Mensch und der Regent haben also einerlei Tugend [38]).

Die Grundsätze der Erziehung, welche er in den beiden letzten Büchern seiner Politik entwickelt, beziehen sich auf seinen Bürgerstaat, und geben die Maaßregeln an, welche der Staat anwenden muß, um den Bürgern die Bildung zu geben, welche sie haben müssen, wenn sie in ihrer Reihe Regierungsgeschäfte zu besorgen haben. Hier werden Vorschriften über die Heirathen, das Verhalten der Eltern und besonders der Mütter in Rücksicht ihrer Kinder vor und nach der Geburt, und eigentliche Erzie-

hungs-

36) Aristotel. Politic. III, c. 4. ὁμοιως τοινυν και των πολιτων καιπερ ανομοιων ὀντων. ἡ αυτηρια της κοινωνιας ἐργον ἐστι, κοινωνια δ' ἐστιν ἡ πολιτεια· διο την αρετην αναγκαιον ειναι του πολιτου προς την πολιτειαν.

37) Aristotel. Politicor. III, c. 4. ἡ δε Φρονησις αρχοντος ἰδιος αρετη μονη. τας γαρ αλλας ἀριπεν αναγκαιον ειναι κοινας και των αρχομενων και των αρχοντων. αρχομενου δε γε ουκ ἐστιν αρετη Φρονησις αλλα δοξα ἀληθης.

38) Aristotel. Politicor. III, c. 4. 18.

hungsregeln, in Rücksicht auf die Bildung des Körpers (Gymnastik) und des Geistes (Musik gegeben. Alles das ist auf das Locale Griechenlands angepaßt, und ob es gleich größtentheils sehr zweckmäßig ist, so ist doch die ganze Lehre von der Staatserziehung weder vollständig, vorzüglich was die Bildung des Geistes betrifft, noch mit Originalität behandelt, weil Plato schon das Meiste vorgearbeitet hatte.

Kein Theil der Politik ist aber mit größerer Sorgfalt bearbeitet, als derjenige, welcher von den Staatsverfassungen, wie sie in der Wirklichkeit vorkommen, von ihren Fehlern und Mängeln, von den möglichen Revolutionen derselben, und den Mitteln, diesen vorzubeugen, und die bestehende Verfassung zu befestigen, handelt. Einen großen Schatz von Erfahrung und Menschenkenntniß hat Aristoteles in demselben niedergelegt, der für alle Zeiten noch brauchbar ist. Es ist dieses eine Art von Staatsklugheit, in welcher Aristoteles mehr zeigt, was geschieht, als was geschehen sollte; der Zweck bestimme die Mittel, ohne daß nach zu fragen, ob sie recht und erlaubt sind. So findet man z. B. die Maaßregeln zur Befestigung des Despotismus, wie sie eines Machiavells nicht unwürdig sind. Daraus folgt aber nicht, daß Aristoteles das alles gut heiße; denn es erklärt sich deutlich genug gegen solche Staatsverwaltungen, welche nicht das allgemeine Beste, das ist nach seinen Grundsätzen das Recht, zur alleinigen Maxime sich machen.

Hier und da mischt Aristoteles Rechtsfragen ein, welche aber nicht erörtert werden. So wird z. B. die Frage: ob die Verträge eines Staats nach einer Revolution noch gültig sind, einigemale aufgeworfen, ohne sie zu beantworten, außer inwiefern sie von der Untersuchung abhängt, ob und wenn ein Staat, bei innern Veränderungen, noch für einen und den eben

Staat zu halten sey? 39) Er entscheidet diese dahin, daß die Identität des Staates nicht von dem Boden, worauf sich die Staatsbürger befinden, sondern von der Fortdauer derselben Regierungsform abhänge.

Auch in diesem Theil der Philosophie des Aristoteles ist der Mangel der systematischen Form sehr einleuchtend. Nicht genug, daß er die Ordnung, welche er sich am Ende der Ethik vorschrieb, nicht einmal genau beobachtet, ist sogar nirgend eine Grenze bezeichnet, in welcher sich die Politik halten muß, und daher werden Moral, Staatsrecht und Politik immer mit einander vermischt. Die Erklärung von dem Staate und dem Zwecke der bürgerlichen Vereinigung kann allenfalls als Princip der Untersuchung dienen, wenn entschieden werden soll, welche Einrichtung und Verfassung mit dem Begriffe und Zwecke des Staats streite oder verträglich sey. Die Folgerungen, welche sich daraus ergeben, sind aber nicht in ihrer natürlichen Verkettung vorgetragen, sondern die Gegenstände werden, so wie sie sich, ohne strengen Plan, dem Nachdenken des Philosophen darbieten, abgehandelt. Der Grundsatz von dem gemeinen Besten oder der Glückseligkeit aller Staatsbürger ist selbst nicht tauglich zu einem System der Staatswissenschaft, weil er nicht bestimmt genug ist, und daher der Willkür zu vielen Spielraum läßt. Im negativen Sinne kann er zwar als Richtschnur der Regierung gelten, insofern sie dafür sorgen muß, daß die Hindernisse der freien Thätigkeit der Bürger, mithin auch ihrer Glückseligkeit, aus dem Wege geräumt werden; aber eine positive Beförderung der Glückseligkeit, würde zu einer andern Art von Despotismus führen. Doch dieses sind Fehler, welche nur nach und nach entdeckt werden konnten, und nur dann erst vollkommen deutlich einleuchteten, als das wahre Fundament aller praktischen Wissenschaften entdeckt und

39) Aristotel. Politicor. III. c. 3.

und das Gebiet des einen von dem andern durch sichere Grenzlinien geschieden war.

Dieses sind die Grundzüge der Aristotelischen Philosophie, so weit sie in einer allgemeinen Geschichte der Philosophie dargestellt werden kann. Hier durfte nur das Skelet seines Systems gegeben werden; eine grosse Menge von Bemerkungen seines philosophischen Geistes, ein großer Schatz von Kenntnissen, die er sich aus der Summe der Erfahrungen und durch Hülfe seiner Reflexion verschaffte, so wie die häufige Prüfung, Bestreitung und Widerlegung fremder Behauptungen, mußte hier übergangen werden.

Das philosophische Verdienst des Aristoteles läßt sich von einer doppelten Seite betrachten, je nachdem man sich entweder in jene Zeiten, wo dieser Philosoph lebte, versetzt, oder den Grad von Cultur, welchen die Philosophie in unsern Zeiten erreicht hat, zum Maaßstabe nimmt. Da wir die einzelnen Theile seiner Philosophie nach dem letzten Gesichtspuncte schon beurtheilt haben, so ist es billig, daß wir seine philosophische Thätigkeit auch aus der ersten Ansicht beurtheilen.

Unter allen Philosophen des Alterthums ist Aristoteles der gelehrteste und kenntnißreichste. Keiner läßt sich mit ihm in Ansehung des Umfangs seines umfassenden Geistes und seiner Kenntnisse vergleichen, und unter den Neuern können nur wenige Männer, wie Leibnitz und Kant, ihm an die Seite gesetzt werden. Demungeachtet hat er zu seiner Zeit gar nicht das Aufsehen gemacht, was zu andern Zeiten Denker, die sich nicht mit ihm messen durften, erregt haben. Mehrere Ursachen trafen zusammen, welche den Einfluß, welchen man von seinem Philosophiren auf die Denkart und die Wissenschaft hätte erwarten sollen, schwächten. Aristoteles konnte schon darum weniger Epoche machen, weil er zu einer Zeit lebte, wo theils das Anse-

hen des Plato noch in seiner vollen Kraft war, und auf seinen nächsten Nachfolgern ruhete, theils bald darauf Epikurus und Zeno neue Secten stifteten, welche viele Anhänger fanden. Späterhin erregten die Zweifel und Disputationen der neuen Akademie ein allgemeines Aufsehen, und foderten andere Philosophen auf, ihre Systeme gegen diese Angriffe zu vertheidigen. Eine Haupturſache, warum Aristoteles nicht mehr wirkte, war aber diese, daß seine Schriften weit weniger bekannt wurden, als die der andern Philosophen.

Sein Einfluß schränkt sich also größtentheils auf seine Schule ein. Was wir aber bei den nächsten Nachfolgern des Plato bemerken müssen, daß sie zwar denkende Köpfe waren, keiner aber sich durch Genialität und Erfindungsgeist auszeichnete, das gilt auch hier. Die Peripatetiker gingen zwar auf dem Wege, den Aristoteles gebahnet hatte, weiter, aber sie machten keine wichtigen Entdeckungen in dem Gebiete der Philosophie. Größere Verdienste erwarben sie sich um andere Wissenschaften, vorzüglich die Naturkunde.

Erst im Mittelalter fängt Aristoteles mit seiner Philosophie an eine bedeutende Rolle zu spielen. Nicht nur sein System wurde dann fast allgemein angenommen, sondern auch seine Art zu philosophiren verschmelzte sich ganz mit dem Zeitgeiste, woraus, nebst andern wichtigen Folgen, auch die scholastische Philosophie entsprang.

Wenn aber auch sein Zeitalter seinen Geist nicht ganz fassen, noch mit derselben Thätigkeit an der Verbesserung der philosophischen Wissenschaften fortarbeiten konnte, so bleibt dennoch sein Verdienst um die Philosophie nicht weniger groß und unverkennbar. Sein erstes Verdienst ist die Scheidung der Philosophie in bestimmte Wissenschaften, welche das Ganze derselben ausmachen. Ist auch diese noch nicht ganz vollendet, noch nach Principien geschehen, so hat er doch diejenige Eintheilung zuerst bestimmter aufgestellt, welche noch jetzt fortdauert. Den innern Gliederbau

jeder

jeder einzelnen Wissenschaft hat Aristoteles zwar in den meisten Fällen noch unbestimmt und schwankend gelassen; allein das äußere Fachwerk war doch nothwendig, um selbst die innere Cultur der philosophischen Wissenschaften immer weiter zu treiben. Zweitens, die meisten philosophischen Wissenschaften verdanken ihm nicht allein den ersten wissenschaftlichen Zuschnitt, sondern auch mehrere Bereicherungen, theils durch eigene Entdeckungen, theils durch sorgfältige Benutzung der ältern Philosopheme. Die Logik, die Naturwissenschaft, die Seelenlehre und Metaphysik, Moral und Politik, wie viel haben alle diese durch ihn gewonnen? Es ist wahr, alle diese Wissenschaften, die Logik ausgenommen, blieben, ungeachtet seiner verdienstlichen Bemühungen, noch weit genug von dem Ziele der wissenschaftlichen Vollkommenheit entfernt; allein es war schon Verdienst genug, daß er sie in den Gang der wissenschaftlichen Cultur einleitete. Drittens. Die vielen Probleme, welche er aufwirft, ohne sie immer aufzulösen, zeigen zwar von dem Jugendalter der Wissenschaft; indessen enthalten doch diese, als unbearbeiteter Stoff betrachtet, den Keim zur Vervollkommnung der Wissenschaften und Nahrung für die selbstdenkenden Köpfe. Daß dieser doppelte Gewinn für die Wissenschaft verloren ging, war nicht Aristoteles Schuld, sondern der Zeiten und seiner Nachfolger, die nicht genug wissenschaftlichen Sinn hatten. Viertens. Aristoteles verband mit seinem philosophischen Geiste einen scharfen und geübten Beobachtungsgeist, daher bearbeitete er so viele empirische Kenntnisse mit philosophischem Geiste, und benutzte diese wieder für die Philosophie. Diese Verbindung ist für die Cultur der Philosophie nicht weniger als der übrigen Wissenschaften sehr heilsam, so lange Erfahrung und Vernunft beide in ihren Grenzen bleiben, und nicht mit einander vermischt werden.

Diese Grenzen hatte aber Aristoteles nicht gezogen, daher war es eine natürliche Folge, daß, als seine Philoso-

gibt, wie es Gottfried in seinem Tractat von Jesu Namen und Wappen, Cap. 1. §. 1. p. 1. sq. beschreibet, und Hr. Lic. Olearius in seiner Predigt von Jesu Namen, Cap. 1. §. 1. p. 1. sq. weitläuftig ausführet, wenn auch schon in der Heydnischen Welt, wie Hr. Lic. Olearius §. 2. p. 2. sq. anführet, Jesus ein Name eines Heydnischen Gottes gewesen wäre, welches aber nicht ist, sondern es ist ein Name, der in der Jüdischen Sprache, wie auch in der Griechischen Sprache, und in der Lateinischen Sprache, wie auch in der Deutschen Sprache, und in allen Sprachen, die in der Welt sind, einen Heyland bedeutet, wie Hr. Lic. Olearius §. 3. p. 3. sq. und Gottfried §. 2. p. 2. sq. ausführlich beschreiben, und wie auch Hr. Lic. Olearius §. 4. p. 4. sq. und Gottfried §. 3. p. 3. sq. ausführlich beschreiben, so ist Jesus ein Name, der in allen Sprachen, die in der Welt sind, einen Heyland bedeutet, und ist also

Neunter Abschnitt.

Schüler des Aristoteles, oder Peripatetiker.

Die Geschichte der nächsten Nachfolger des Aristoteles ist sehr dürftig. Ausser den weitläuftigen Schriftenverzeichnissen einiger, wissen wir von ihren Lebensumständen nur wenige Facta, und merkwürdige Entdeckungen oder große Verdienste um die Philosophie haben ihre Namen auch nicht unsterblich gemacht. Denn sie blieben im Ganzen dem Lehrsysteme des Aristoteles getreu, obgleich sie sich in einzelnen Puncten einige Abweichungen erlaubten. Ihr Ruhm und ihr Ansehn unter ihren Zeitgenossen gründet sich bloß auf Erläuterung und Verdeutlichung der Aristotelischen Philosophie, auf einige Zusätze und Berichtigungen, vorzüglich aber auch auf ihre Kenntniß und Bearbeitung anderer Wissenschaften. Die unmittelbaren Schüler des Aristoteles, als Theophrast und Eudemus, waren glückliche Commentatoren desselben, und es ist ein großer Verlust, daß ihre zahlreichen Schriften, welche mit vielen des Aristoteles gleiche Titel führen, sich nicht erhalten haben. Die nach ihnen lebenden Peripatetiker entbehrten dieses Ruhmes, weil ihnen das Schicksal den Gebrauch

der

der Aristotelischen Schriften versagt hatte [1]), und da sie, den Strato nicht ausgenommen, keine Selbstdenker vom ersten Range waren, so spielten sie keine bedeutende Rolle in der philosophischen Welt. Daher finden wir nicht einmal, daß sie großen Antheil an den Debatten der Akademiker über die Wahrheit der Erkenntniß genommen haben. Was wir also hier von diesen Männern zu sagen haben, schränkt sich auf einige wenige Bemerkungen und Nachrichten ein. Wir machen den Anfang mit den Zeitgenossen des Aristoteles.

Theophrast.

Unter einer großen Anzahl von Schülern des Aristoteles, welche sich durch Talente und Kenntnisse auszeichneten, waren hauptsächlich zwei, welche den andern den Rang streitig machten, Theophrastus und Eudemus, dieser aus Rhodus, jener aus Eressus auf der Insel Lesbus. Aristoteles wählte den ersten zu seinem Nachfolger, wahrscheinlich nicht blos wegen trefflicher, durch Klarheit und Annehmlichkeit sich auszeichnender, Darstellungsgabe, sondern wohl mehr darum, weil der Geist des Theophrasts mehr mit dem seinigen übereinstimmte [2]). Theophrastus nehmlich stehet in Ansehung seines umfassenden Geistes, und seiner ausgebildeten Kenntnisse dem Aristoteles am nächsten zur Seite; wie dieser verband

es

1) Plutarchus Sulla, c. 26. οἱ δε πρεσβυτεροι Περιπατητικοι φαινονται μεν καθ' ἑαυτους γενομενοι χαριεντες και φιλολογοι, των δ' Αριστοτελους και Θεοφραστου γραμματων ουτε πολλοις ουτ' ακριβως [γεγραμμενοις] εντετυχηκοτες, Strabo geographicor. XIII. p. 609. Ed. Casaub. 1620.

2) Gellius Noct. Att. XIII. c. 5.

er das Interesse für die Speculation mit Beobachtungsgeiste, und bearbeitete alle Zweige des menschlichen Wissens mit gleichem Eifer. Eudemus hingegen scheint nach dem, was wir von ihm wissen, mehr Sinn für die eigentliche Philosophie und Mathematik, als für Erfahrungskenntnisse gehabt zu haben.

Theophrastus (gebor. um Ol. 102,2) ist, ungeachtet seines Ruhms, doch nicht viel mehr, als ein Commentator der Aristotelischen Philosophie, darum aber auch kein bloßer Nachbeter. In der Reihe von Jahren, welche er als Schüler und vertrauter Freund mit Aristoteles verlebt hatte, war ihm das System seines Lehrers so bekannt und geläufig geworden, daß er als denkender Kopf nur bei einigen Gegenständen etwas zuzusetzen, zu verändern und zu berichtigen fand. Das Lehrgebäude des Aristoteles gewann als System wenig; wichtiger war der Forschungsgeist, der dadurch rege erhalten wurde, und die Entstehung eines Geistesdespotismus verhinderte, wie er im Mittelalter sein Haupt empor hob. Viele von den zahlreichen philosophischen Schriften, welche Diogenes von ihm anführt, stimmen dem Titel nach mit Aristotelischen überein; und da überhaupt nur wenig Eigenthümliches von ihm aufgezeichnet worden, so ist wahrscheinlich ihr Verlust, was Philosophie betrifft, für die Nachwelt nicht gar zu hoch anzurechnen, desto empfindlicher aber für die Geschichte und Kenntniß der Aristotelischen und überhaupt der griechischen Philosophie 3).

Die abweichenden Sätze, als: das Entgegengesetzte stehe nicht unter einem und demselben Princip, nicht alles entstehe aus dem Entgegengesetzten, sondern auch Einiges aus

3) Patricius Discussion. Peripateticar. I. 1. p. 154. aus Simplicius und andern Schriftstellern. Cicero Academicor. Quaest. I. c. 9.

und die Schleife, welche sie um den Eierstock bildet, ist nicht mehr vorhanden. Die Eileiter sind nicht mehr so lang, wie sie es während der Schwangerschaft waren, und ihre Windungen sind nicht mehr so stark. Ihre Oeffnungen sind nicht mehr so weit, wie sie es während der Schwangerschaft waren, und ihre Ränder sind nicht mehr so dick. Ihre Oeffnungen sind nicht mehr so weit, wie sie es während der Schwangerschaft waren, und ihre Ränder sind nicht mehr so dick.

Das Ovarium besteht aus Blättchen, welche mit Bläschen gefüllt sind. Diese Bläschen sind nicht mehr so zahlreich, wie sie es während der Schwangerschaft waren, und ihre Wände sind nicht mehr so dick. Ihre Oeffnungen sind nicht mehr so weit, wie sie es während der Schwangerschaft waren, und ihre Ränder sind nicht mehr so dick. Ihre Oeffnungen sind nicht mehr so weit, wie sie es während der Schwangerschaft waren, und ihre Ränder sind nicht mehr so dick.

Schlüsse kamen, läßt sich nicht aus dieser Nachricht bestimmen [6]).

Nach allen Gründen der Wahrscheinlichkeit waren also Theophrastus Verdienste um die Philosophie von keinem hohen Werthe. Er konnte die Aristotelische Philosophie deutlicher entwickeln, hier und da berichtigen und Einiges hinzusetzen, (wie unter andern er auch vielleicht der Erste war, der etwas über die Collision der Pflichten gesagt hat [7]). Er konnte sich dadurch Verdienste um seine Zeitgenossen und um die Darstellung der Aristotelischen Philosophie erwerben. (Zum Beispiel kann das dienen, was Sextus Empir. adverſ. Mathemat. VII, §. 217. über die Sinne und Verstand als Erkenntnißvermögen beibringt); allein er war kein erfinderisches Genie, und die Philosophie als Wissenschaft gewann durch sein Nachdenken nichts. Mit mehr Interesse bearbeitete er, wie es scheint, die Naturwissenschaften, in welchen er mit Erfolg seinem Lehrer nacharbeitete.

Eben dieses Urtheil müssen wir auch von dem Eudem fällen, der mehrere Abhandlungen zur Erklärung der Aristotelischen Philosophie schrieb, welche einerlei Titel mit Aristotelischen Schriften führen. Ungeachtet diese beiden Män-

6) Boethius de hypotheticis ſyllogismis p. 606, de hypotheticis ſyllogismis ſaepe quaeſitis, in quibus ab Ariſtotele nihil eſt conſcriptum. Theophraſtus vero, omnis doctrinae capax, rerum tantum ſummas exequitur, Eudemus latiorem docendi graditur viam, ſed ita, ut veluti quaedam ſeminaria ſparſiſſe, nullum tamen frugis videatur extuliſſe proventum.

7) Gellius Noct. Attic. I, c. 3. Parva et tenuis turpitudo vel infamia ſubeunda eſt, ſi ea re magna utilitas amico quaeri poteſt.

Männer, als ächte Peripatetiker, zu ihrer Zeit in großem Ansehen standen, so machte doch ein anderer Schüler des Aristoteles, Dicäarchus und Strato, der Schüler des Theophrast, fast mehr Aufsehen, als diese, durch einige Sätze, welche den Buchstaben nach mit der Lehre des Aristoteles streiten, aber doch aus derselben abgeleitet sind.

Dicäarchus, aus Messina, bestritt nehmlich die Substantialität der Seele und behauptete, daß dieses Wort ohne alle Bedeutung sey, wenn man nicht darunter eine gewisse Modification des Körpers, Organisation, verstehe, welche in allen lebenden Körpern gleichmäßig vertheilt und von ihnen nicht zu trennen sey. Daraus folgerte er nun ganz consequent die Sterblichkeit der Seele [8]). Daß Dicäarch ein Materialist war, ist einleuch-

8) Dicäarch hatte zwei Dialogen, Corinthiaci und Lesbiaci, jeder aus drei Büchern bestehend, geschrieben. In dem ersten handelt er von der Natur der Seele, in dem andern sucht er zu beweisen, daß die Seele sterblich sey. Cicero Tusculanar. Quaestion. I. c. 10, 31. Cicero führt seinen Hauptgedanken in der ersten Stelle so an: nihil esse omnino animum et hoc esse nomen totum inane, frustraque animalia et animantes appellari: neque in homine inesse animum vel animam, nec in bestia, vimque omnem eam, qua vel agamus quid vel sentiamus, in omnibus corporibus vivis aequabiliter esse fusam, nec separabilem a corpore esse; quippe quae nulla sit, nec sit quidquam nisi corpus unum et simplex, ita figuratum, ut temperatione naturae vigeat et sentiat. Denselben Gedanken führt auch Stobaeus Eclogae physicae c. 52. p. 820 an. Wenn man aber damit eine andere Stelle des Stobaeus, p. 796, vergleicht, nach welcher Dicäarch die Seele für ἁρμονίαν τῶν τεττάρων στοιχείων hielt, so

Abschnitt 2 ist nicht in Kraft getreten.

Abschnitt 3 enthält Vorschriften über die Verfassung der Reichsgerichte, über die Bildung des Reichsgerichts, des Bundesamts für das Heimatwesen und des Reichsversicherungsamts, über die Ernennung der Mitglieder dieser Gerichte, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieser Gerichte ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieser Gerichte.

Abschnitt 4 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs zur Entscheidung der Kompetenzkonflikte, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 5 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Verfassungsstreitigkeiten, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 6 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Verwaltungsstreitsachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 7 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Disziplinarsachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 8 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Ehrensachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 9 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Prisensachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 10 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Patentsachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 11 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Urheberrechtssachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 12 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Markenrechtssachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 13 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Musterschutzsachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 14 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Wettbewerbssachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 15 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Kartellsachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 16 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Bankensachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 17 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Versicherungssachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 18 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Transportsachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 19 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Luftfahrtsachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 20 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Seefahrtsachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 21 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Binnenschiffahrtsachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 22 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Eisenbahnsachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 23 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Postsachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 24 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Telegraphensachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 25 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Telephonsachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 26 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Funkentelegraphensachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 27 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Rundfunksachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 28 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Fernsehsachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 29 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Datenschutzsachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 30 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Informationssachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 31 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Kommunikationssachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 32 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Medienrechtssachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 33 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Urheberrechtssachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 34 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Markenrechtssachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 35 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Musterschutzsachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 36 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Wettbewerbssachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 37 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Kartellsachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 38 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Bankensachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 39 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Versicherungssachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 40 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Transportsachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 41 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Luftfahrtsachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 42 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Seefahrtsachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 43 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Binnenschiffahrtsachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 44 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Eisenbahnsachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 45 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Postsachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 46 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Telegraphensachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 47 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Telephonsachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 48 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Funkentelegraphensachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 49 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Rundfunksachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 50 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Fernsehsachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 51 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Datenschutzsachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 52 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Informationssachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 53 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Kommunikationssachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 54 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Medienrechtssachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 55 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Urheberrechtssachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 56 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Markenrechtssachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 57 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Musterschutzsachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 58 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Wettbewerbssachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 59 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Kartellsachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 60 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Bankensachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 61 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Versicherungssachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 62 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Transportsachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 63 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Luftfahrtsachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 64 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Seefahrtsachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 65 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Binnenschiffahrtsachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 66 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Eisenbahnsachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 67 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Postsachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 68 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Telegraphensachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 69 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Telephonsachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 70 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Funkentelegraphensachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 71 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Rundfunksachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 72 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Fernsehsachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 73 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Datenschutzsachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 74 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Informationssachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 75 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Kommunikationssachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 76 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Medienrechtssachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 77 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Urheberrechtssachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 78 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Markenrechtssachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 79 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Musterschutzsachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 80 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Wettbewerbssachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 81 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Kartellsachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 82 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Bankensachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 83 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Versicherungssachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 84 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Transportsachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 85 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Luftfahrtsachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 86 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Seefahrtsachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 87 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Binnenschiffahrtsachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 88 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Eisenbahnsachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 89 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Postsachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 90 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Telegraphensachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 91 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Telephonsachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 92 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Funkentelegraphensachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 93 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Rundfunksachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 94 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Fernsehsachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 95 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Datenschutzsachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 96 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Informationssachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 97 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Kommunikationssachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 98 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Medienrechtssachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 99 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Urheberrechtssachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 100 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Markenrechtssachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 101 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Musterschutzsachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 102 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Wettbewerbssachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 103 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Kartellsachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, unter welchen Mitglieder dieses Gerichtshofs ihres Amtes entsetzt werden können, über die Bildung des Präsidiums und über die Geschäftsordnung dieses Gerichtshofs.

Abschnitt 104 enthält Vorschriften über die Bildung des Gerichtshofs für Bankensachen, über die Ernennung der Mitglieder dieses Gerichtshofs, über die Voraussetzungen, un

ben der Menschen zu zernichten suchte, und daher die Welt aus bloßen Naturkräften erklärte, so war auch Stratons Absicht, ein Weltsystem aufzustellen, in welchem lauter Naturprincipien, mit Ausschließung aller übersinnlichen, angewendet werden. Dieses stimmt ganz mit dem Geiste des Epikurischen Systems überein. Er weicht aber darin ab, daß er keine Atomen, wie Democrit und Epikur, annahm, und nicht annehmen konnte, weil die Materie ins Unendliche theilbar ist [10]).

Es scheint als wenn dieser Philosoph eben denselben Proceß mit der übersinnlichen Ursache der Welt vorgenommen habe, als Dicäarch mit der Seele. Indem er den letzten Grund alles dessen, was ist, in der Natur suchte, identificirte er die Natur und die Gottheit. Der Beweis des Aristoteles für das Daseyn Gottes aus der Unendlichkeit der Bewegung schloß die Hypothese, daß die Natur selbst der zureichende Grund der Bewegung ist, nicht aus, und der Gedanke, daß es keine realen Objecte außer der Sinnenwelt gebe, welchen Aristoteles an einigen Orten seiner Metaphysik äussert, mußte nothwendig jenem Beweise alle Kraft rauben, insofern

10) Cicero Academicar. Quaest. IV. c. 38. Ecce tibi e transverso Lampsacenus Strato, qui det isti Deo immunitatem magni quidem muneris. — Negat opere deorum se uti ad fabricandum mundum; quaecunque sint, docet omnia esse effecta natura, nec ut ille, qui asperis et levibus et humatis uncinatisque corporibus concreta haec esse dicat, interjecto inani; somnia censet haec esse Democriti non docentis sed optantis. Ipse autem singulas mundi partes persequens, quidquid aut sit aut fiat, naturalibus fieri aut factum esse docet ponderibus et motibus, De natura Deor. I. c. XI.

insofern man unter der Gottheit ein außerweltliches Wesen verstand. Strato wurde daher, als scharfsinniger Denker und einsichtsvoller Kenner der Aristotelischen Philosophie, sehr natürlich auf sein System geführt.

Uebrigens kennen wir dieses System des Strato sehr unvollkommen aus einzelnen Bruchstücken, aus welchen sich folgende Resultate mit Gewißheit aufstellen lassen. Strato verfährt nach dynamischen, Epikur nach mechanischen Grundsätzen. Nicht aus der Materie und ihren Theilen, (denn nach ihm giebt es keinen Theil der Materie, der nicht wieder aus Theilen bestünde) sondern aus den in ihnen befindlichen Kräften, der Wärme und Kälte, erklärt er die Natur [11]).

Diese Kräfte sind der Natur wesentlich, welche dadurch die einzige Ursache des Entstehens, des Wachsthums, des Abnehmens ist. Die Natur ist die bildende Kraft; sie wirkt aber nicht nach vorgestellten Zwecken als verständige Ursache, sondern als bloße physische Kraft. Die Welt ist daher kein beseeltes Wesen [12]).

11) Sextus Empiric. Pyrrhor. Hypotypos. III. §. 33. Στρατων δε ὁ Φυσικος τας ποιοτητας. Stobaeus Eclog. Physic. I, p. 298. Στρατων στοιχεια το θερμον και ψυχρον. Hierzu scheint auch Schwere kraft gerechnet werden zu müssen, welche er als wesentliche Eigenschaft der Körper betrachtet. Stobaeus Ecl. phys. p. 348. Sextus Empiricus adverf. Mathematic. X, §. 155.

12) Cicero de natura Deorum I. c. 11. Nec audiendus ejus auditor Strato, is qui Physicus appellatur, qui omnem vim divinam in natura sitam esse censet, quae causas gignendi, augendi, minuendi habeat, sed careat omni sensu ac figura. Lactant. de Ira Dei c. 10.

Nun entſteht aber eine Frage, welche nicht ſo leicht zu entſcheiden iſt, ob ſich nehmlich Strato das urſprüngliche Wirken dieſer Naturkräfte geſetzlos oder beſtimmten Geſetzen folgend gedacht habe? Für beides ſind klare Beweisſtellen vorhanden [13]). Die erſte Vorſtellungsart hielt ſchon Bayle für unwahrſcheinlich und dem Anſehen des Strato, als eines großen Phyſikers, widerſtreitend. Er hat, wie uns dünkt, Recht, und die Stelle des Lactanz beſtärkt dieſe Vermuthung. Die Stelle des Plutarch ſcheint uns verdorben, aber durch eine kleine Aenderung iſt ihr vielleicht zu helfen, daß ſie ſowohl mit ſich ſelbſt, als mit der des Lactanz zuſammenſtimmt [14]).

Aus

13) Plutarchus adverſus Coloten p. 1115. και μην των αλλων Περιπατητικων ὁ κορυφαιοτατος Στρατων ουτε Αριστοτελει κατα πολλα συμφερεται, και Πλατωνι τας εναντιας εσχησε δοξας περι κινησεως, περι νου, και περι ψυχης, και περι γενεσεως, τελευτων τον κοσμον αυτον ου ζωον ειναι φησι, το δε κατα φυσιν ἑπεσθαι τω κατα τυχην· αρχην γαρ ενδιδοναι το αυτοματον, ειτα ουτω περαινεσθαι των φυσικων παθων ἑκαστον. Lactantius de ira Dei c. 10. Qui nolunt divina providentia factum eſſe mundum, aut principiis inter ſe temere coeuntibus dicunt eſſe mundum aut repente natura extitiſſe. Natura vero, ut ait Straton, habere in ſe vim fingendi et vivendi, ſed eam nec ſenſum habere ullum, nec figuram, ut intelligamus, omnia quaſi ſua ſponte eſſe generata, nullo artifice nec autore.

14) Bayle Dict. Spinoza (A). Da Plutarch Stratons Behauptung im Gegenſatze der hylozoiſtiſchen anführen will, ſo ſtören die Worte το δε κατα φυσιν ἑπεσθαι

Aus diesen Fragmenten ergiebt sich auch, daß Straton nach seiner Ueberzeugung nicht sowohl Atheist als Pantheist war, doch aber in einem andern Sinne, als Spinoza, insofern er Natur und Gott identificirt, aber das Vorstellen und Denken nicht als ursprüngliche, sondern als abgeleitete Eigenschaft betrachtet [15]). Freilich wird auf diese Art der Begriff der Gottheit zernichtet, und es läßt sich nun das Widersprechende in der Ansicht von Stratons Philosophemen erklären, daß man ihn bald für einen Atheisten, bald für einen Deisten hält.

Es ist leicht zu denken, daß ein Mann, der darin eine ganz eigene, von dem Aristoteles abweichende Ansicht im Denken befolgte, auch in mehrern andern Puncten von demselben abgehen mußte. Daß er dieses wirklich thut, ohnerachtet er immer noch als Haupt der Peripatetiker gilt, ist aus der oben angeführten Stelle des Plutarchus einleuchtend; schade daß wir davon, wie von seinem ganzen System, nur einzelne unzusammenhängende, ja zuweilen scheinbar widersprechende Bruchstücke haben. Dieses Abweichende zeigt sich in dem Begriffe von dem Raume und dem

ἐπεσθαι τῳ κατα τυχην den Zusammenhang. Es würde schon besser seyn, wenn man läse: τῳ δε κατα Φ. ἐπεσθαι το κατα τυχ.; noch passender aber ist vielleicht die Aenderung: τῳ δε κατα Φυσιν ἐπεσθαι το (oder τα) κατα ψυχην. Das Leben und die Lebensthätigkeiten sind das Resultat aus der Wirkung physischer Kräfte.

15) Der Beweis liegt in den vorher angeführten Stellen, vorzüglich Cicero de natura Deor. und eine Stelle aus Seneca's Buch contra superstitiones beym Augustinus de civitate Dei VI. c. 10. Ego feram aut Platonem aut Peripateticum Stratonem? alter fecit Deum sine corpore, alter sine animo.

Leeren; jenen erklärt er für den Abstand zwischen dem Begrenzten und Begrenzenden; von diesem behauptet er, außer der Welt sey kein leerer Raum; aber innerhalb der Welt sey er möglich [16]). Vorzüglich bestreitet Strato auch den Aristotelischen Begriff von der Zeit mit vielem logischen Scharfsinn, ob er gleich nicht den Tiefsinn dieses Philosophen erreicht; aber seine eigene Erklärung, die Zeit sey das Quantum in den Handlungen, ist selbst, sehr einseitig und oberflächlich [17]).

Von seiner Psychologie sind die Nachrichten zu dürftig, als daß wir darüber ein bestimmtes Urtheil fällen könnten. Wenn es auf der einen Seite scheint, als habe er, wie Aristoxenus und Dicäarch, als Materialist das Denken

16) Stobaeus Eclog. Physic. I. p. 380. Στρατων εξωτερω μεν εφη του κοσμου μη ειναι κενον, ενδοτερω δε δυνατον γενεσθαι. τοπον δε ειναι το μεταξυ διαστημα του περιεχοντος και του περιεχομενου. Hat aber Simplicius Strato's Erklärung von dem Raume richtig verstanden und angeführt, so konnte er keinen leeren Raum annehmen. Er sagt in libr. IV. Physicor. Aristotel. p. 140. b. οι δε (τοπον ειναι φασι) διαστημα και αει σωμα εχον και επιτηδειον προς ενιαυσον· ως οι κλεινοι των Πλατωνικων και ὁ Λαμψακηνος Στρατων.

17) Simplicius in Physic. Aristotel. l. IV. p. 187. και αλλα δε πολλα αντειπων προς την Αριστοτελους αποδοσιν ὁ Στρατων, αυτος τον χρονον το εν ταις πραξεσι ποσον ειναι τιθεται· πολυν γαρ φησι χρονον φαμεν αποδημειν, και πλειν και στρατευεσθαι και πολεμειν, ὁμοιως δε καθησθαι. Nach Sextus Empir. Pyrrhon. Hypotypos. III. §. 136. adverf. Mathematic. X. §. 177. 228. erklärte er die Zeit für μετρον πασης κινησεως και μονης.

Denken und Empfinden für eine und dieſelbe Thätigkeit gehalten, ſo führt dagegen Simplicius ein Stück aus ſeiner Phyſik an, aus welchem erhellet, daß er mit Ariſtoteles vernünftige und nicht vernünftige (oder mit andern Worten, geiſtige und ſinnliche) Aeußerungen der Seele, das Denken und Empfinden von einander unterſchied, und nur darin von Ariſtoteles abwich, daß er, ſo wie ſchon Theophraſt gethan hatte, alle Thätigkeiten der Seele unter den Gattungsbegriff von κινησεις brachte [18]). Uebrigens

18) Sextus Empiricus adverſ. Mathematic. VII, §. 350. οἱ δε αυτην (την ψυχην) ειναι τας αισθησεις, καθαπερ δια τινων οπων, των αισθητηριων προκυπτουσαν. — ἡς ϛασεως ἡρξε Στρατων τε ὁ Φυσικος και Αινησιδημος. Plutarch. de ſolertia animalium p. 961. και τοι Στρατωνος γε του Φυσικου λογος εϛιν, αποδεικνυων, ὡς ουδ' αισθανεσθαι τοπαραπαν ανευ του νοειν ὑπαρχει. και γαρ γραμματα πολλακις επιπορευομενα τη οψει, και λογοι προσπιπτοντες τη ακοη διαλανθανουσιν ἡμας και διαφευγουσι προς ἑτεροις τον νουν εχοντας· ειτα αυθις επανηλθε και μεταθει, και μεταδιωκει των προειμενων ἑκαϛον αναλεγομενος. ἡ και λελεκται, νους ὁρᾳ, και νους ακουει, τα δε αλλα κωφα και τυφλα· ὡς του περι τα ομματα και ωτα παθους, αν μη παρῃ το Φρονουν, αισθησιν ου ποιουντος. Simplicius in libr. IV. Phyſicor. Ariſtot. p. 225. και Στρατων δε ὁ Λαμψακηνος ὁ Θεοφραϛου γεγονως ακουϛης και τοις αριϛοις Περιπατητικοις αριθμουμενος την ψυχην ὁμολογει κινεισθαι, ου μονον την αλογον αλλα και την λογικην, κινησεις λεγων ειναι τας ενεργειας της ψυχης. λεγει ουν εν τῳ περι κινησεως προς αλλοις πολλοις και τα δε· αει γαρ ὁ νοων κινειται, ὡσπερ και ὁ ὁρων και ακουων

leuchtet auch aus diesem Wenigen in die Augen, daß Strato manche Erscheinungen des innern Sinnes mit mehr Tiefsinn als alle seine Vorgänger untersucht hat, welches schon seine Behauptung beweist, daß kein Anschauen und Empfinden ohne Mitwirken des Verstandes möglich sey, wodurch er der Leibnitzischen Apperception nahe kam.

Nur noch einen Gedanken des Strato führen wir an, weil er beweist, daß dieser Denker neben der Physik sich auch mit der Wahrheit der Erkenntniß beschäftigte, doch vielleicht nur beiläufig, weil Sextus nicht ganz bestimmt von seiner Behauptung zu sprechen wagt. Er behauptete nämlich, Wahrheit und Falschheit sey nicht in den Objecten, sondern nur in den Worten anzutreffen, was auch Aristoteles schon in einer Rücksicht, nur nicht so allgemein, behauptet hatte 19).

Die übrigen Peripatetiker, als Lykon, der Nachfolger des Strato, und sein Zeitgenosse Hieronymus von Rhodus, Ariston aus Ceos, Kritolaus, der mit Carneades und Diogenes in öffentlichen Angelegenheiten nach

ακουων και σαφραινομενος. ενεργεια γαρ ἡ νοησις της διανοιας, καθαπερ και ἡ ὁρασις της ὀψεως. και προ τουτου του ρητου γεγραφεν· ὁτι συν εισιν αἱ πλειαι των κινησεων αιτιαι, ας ἡ ψυχη καθ' αὑτην κινειται διανουμενη, και ας ὑπο των αισθησεων εκινηθη προτερον, δηλον εστιν· ὁσα γαρ μη προτερον ἑωρακε, ταυτα ου δυναται νοειν, οιον τοπους, ἡ λιμενας, ἡ γραφας, ἡ ανδριαντας, ἡ ανθρωπους, ἡ των αλλων τι των τοιουτων.

19) Sextus Empiric. adverf. Mathematic. VIII. §. 13. οἱ περι τον Επικουρον και Στρατωνα φυσικον δυο μονον απολειποντες, σημαινον τε και τυγχανον, φαινονται της δευτερας εχεσθαι σασεως, και περι τη φωνη το αληθες και ψευδος απολειπων.

nach Rom gesandt wurde, und sein Schüler Diodorus, haben durch keine Entdeckung in der Philosophie sich einen Namen gemacht. Ihr ganzes Bestreben scheint sich auf den deutlichen und gefälligen Vortrag der Philosophie, vorzüglich der Aristotelischen, eingeschränkt zu haben. Der Gegenstand, der von ihnen noch mit dem meisten Interesse bearbeitet wurde, war die praktische Philosophie, namentlich die Lehre vom höchsten Gute. Von ihren Untersuchungen darüber wissen wir aber nichts weiter, als die Resultate. Nach Lykon war das höchste Gut das wahre Vergnügen der Seele, nach Hieronymus der Zustand der Seele, in dem sie keinen Schmerz empfindet, nach Kritolaus die Vollkommenheit eines der Natur angemessenen glücklichen Lebens, oder mit andern Worten, die vollständige Vereinigung aller Güter der Seele, des Leibes und des Glücks; nach Diodor Sittlichkeit, verbunden mit Abwesenheit alles unangenehmen Gefühls [20]). Es könnte seyn, daß alle diese Formeln nur in dem Ausdrucke unter einander und von den Aristotelischen Grundsätzen verschieden wären, vielleicht aber enthalten sie wirklich abweichende Gedanken. Es läßt sich bei so kurzen abgerissenen Sätzen kein Urtheil über das Gedankensystem, zu dem sie gehören, und über das Talent ihrer Urheber fällen.

Ungeachtet aber alle diese Männer, auch selbst den Strato nicht ausgenommen, die Wissenschaft von den letzten Gründen des menschlichen Wissens um keinen Schritt weiter führten, so kann ihnen doch dieses Verdienst nicht abgesprochen werden, daß sie das Interesse des Nachdenkens und die Wißbegierde unterhielten, und durch ihre

20) Clemens Alexandrin. Stromat. II. p. 416. Cicero Academ. Quaest. IV. c. 42. de Finib. V. c. 5.

Abweichungen, Berichtigungen und Bestreitungen Aristotelischer Sätze verhinderten, daß das Aristotelische System bei seinen überwiegenden Vorzügen kein despotisches Ansehen erhielt, wiewohl das besondere Schicksal der Aristotelischen Schriften, die freiere Denkungsart der Griechen, und die Achtung, in welcher die Musen überhaupt stunden, eine solche Herrschaft nicht begünstigten.

Zehnter Abschnitt.

Philosophie des Epikurus.

Wenn man die Schicksale der meisten griechischen Schulen mit einigen aufmerksamen Blicken verfolgt, so wird man gar bald gewahr, daß der Sinn und das Interesse für das eigentlich Speculative immer mehr erkaltete, und die Lehren und Untersuchungen, welche sich auf den Menschen beziehen, Einfluß auf sein Thun und Lassen und seinen Zustand haben, immer für das Wichtigste und zu wissen Unentbehrlichste gehalten wurden. Und wenn es Zeiten gab, wo die Speculation einmal ihr Haupt empor gehoben hatte, und diejenigen, welche Lehrer der Menschheit seyn sollten, in den luftigen Regionen derselben die wichtigste Angelegenheit des Nachdenkens fast ganz aus den Augen verlohren hatten, so trat immer von Zeit zu Zeit ein Mann auf, der die ihre Grenzen verkennende Vernunft auf ihren wahren Standpunct zurückzuführen suchte. Nach dieser Maxime hatte Socrates gehandelt und in seine Fußtapfen trat, wiewohl auf eine andere Art, Epikur, dieser so ungleich beurtheilte, bald in den Himmel erhobene, bald als ein Nichtswürdiger behandelte Mann.

Das

Das Leben dieses Mannes enthält wenig Merkwürdiges; über das, was für uns das meiste Interesse haben würde, seine Geistesbildung und die Entwickelung seines Systems, gehen die meisten Schriftsteller, vorzüglich seine Lobredner, nur zu schnell hinweg. Sein Geburtsjahr fällt in das dritte Jahr der 109 Olympiade [1]). Sein Vater, Neokles, wurde als Colonist mit andern athenienſiſchen Bürgern nach Samos geſchickt. Der Ertrag des ihm zugetheilten Stück Landes reichte aber nicht zu seinem Unterhalte zu; er mußte daher noch Kinder unterrichten, und hielt sich an verschiedenen Orten auf [2]). Auch erzählt man, daß seine Mutter in den Häusern herumging, sie reinigte, Gespenster vertrieb und andere dergleichen magische Künste ausübte, bey welchen Epikur ihr Gehülfe war und die Formeln las [3]). Wenn diese Anecdote nicht etwa eine Erfindung seiner Gegner ist, so würde sie psychologische Aufschlüsse über seine nachherige religiöse Denkart geben, und den Umstand erklären, daß gerade er unter allen Denkern Griechenlands die abergläubische Götterfurcht für ein Haupthinderniß der menschlichen Glückseligkeit betrachtete.

Wenn indeß auch dieses Factum erdichtet ist, so läßt sich schon aus der beschränkten Lage seines Vaters, die keinem historischen Zweifel ausgesetzt ist, das Resultat ziehen, daß die Bildung des Epikur nicht so vollkommen seyn konnte, als sie andere Philosophen erhalten hatten. Außer dem ersten grammatischen Unterrichte und der Lectüre der Dichter, scheint er in den andern encyklopädischen Kenntnissen der gebildeten Griechen ohne Unterricht geblieben

1) Diogenes Laert. X. §. 14.

2) Diogenes Laert. X. §. 1. 4. Strabo l. XIV. Cicero de natura Deor. I. c. 26.

3) Diogenes Laert. X. §. 4.

ben zu seyn 4). Sein Forschungsgeist wurde durch eine Stelle des Hesiods geweckt, in der es heißt: zuerst unter allen entstand das Chaos. Die Frage des 12jährigen Jünglings: woraus ist denn aber das Chaos entstanden? wußte sein Sprachlehrer nicht zu beantworten, sondern verwieß ihn an die Philosophen. Bey diesen suchte er nun seine Wißbegierde zu befriedigen. Zuerst fielen ihm die Schriften des Demokrit in die Hände, dessen System einen solchen Eindruck auf ihn machte, daß es die Grundlage seines eignen wurde 5). Epikur hörte zwar in der Folge auch Philosophen von andern Secten, z. B. den Xenokrates und Theophrast, und lernte außer diesen noch andere denkende Köpfe unter den damals lebenden Griechen kennen; allein es scheint nicht, als wenn er mit anhaltendem Eifer eins von den gangbaren Systemen seiner Zeit studirt habe, ob er sie gleich alle in der Folge bestritt. Denn eben diese Ausfälle, die er und seine Schüler machten, beweisen, daß er nur eine oberflächliche Kenntniß von denselben, und nur einzelne, aus dem Zusammenhange gegriffene Sätze aufgejagt habe 6).

Ungach-

4) Cicero de Finib. I. c. 7. de caetero vellem equidem aut ipse doctrinis fuisset instructior (est enim, quod ita tibi videri necesse est, non satis politus iis artibus, quas qui tenent, eruditi appellantur) aut ne deterruisset alios a studiis. c. 6. de natura Deor. I. c. 26.

5) Diogenes Laert. X. §. 2. Sextus Empiricus adversus Mathemat. X. §. 18. Plutarch. adversus Coloten p. 1108. C. ὁ δε Μητροδωρος αντικρυς περι Φιλοσοφιας ειρηκεν, ὡς ει μη καθηγησατο Δημοκριτος, ουκ αν προηλθεν Επικουρος επι την σοφιαν. Daher nannte er sich auch anfänglich einen Demokritiker. Ebendas.

6) Cicero de natura Deorum I. c. 26. Plutarchus adversus Coloten p. 1108. D.

Ungeachtet ein bestimmtes Urtheil über den Charakter dieses Mannes äußerst schwer ist, weil er so viele Gegner hatte, und von ihnen nicht immer eine humane Behandlung erfuhr, indem seine Schule aus mehrern Ursachen gehaßt und verfolgt wurde, und aus allen diesen Ursachen sich eine Histoire scandaleuse in den griechischen Schriftstellern bildete, in welcher das Wahre vom Falschen zu sondern äußerst schwer ist; so finden sich doch unter den zerstreuten Nachrichten einige Züge, welche auf unverdächtigen Zeugnissen beruhen, und einiges Licht auf den Charakter dieses Mannes werfen.

Ein Hauptzug in dem Charakter des Epikur ist Eitelkeit und pedantischer Stolz. Er rühmte sich, schon in seinen 12ten Jahre zu philosophiren angefangen, und keinen Lehrer, sondern sich selbst alles zu verdanken zu haben. Er wollte Original und ein Autodidactus seyn, und er war es mit allen gewöhnlichen Fehlern, ungeachtet seine Philosophie wenig Eigenthümliches hat, und seine Entdeckungen nicht sehr bedeutend sind. Aber er legte einen außerordentlichen Werth auf sie, verachtete nicht allein alle andern philosophischen Systeme, sondern auch die Wissenschaften überhaupt, selbst Mathematik nicht ausgenommen. Auch sorgte er dafür, daß seine Schule und Philosophie unverändert fortdauerte, und machte es seinen Schülern zur Pflicht, sich keine Veränderung zu erlauben. Aus eben dieser Quelle entsprang auch seine Keckheit und Zuversichtlichkeit in Behauptungen, seine mit dem Geiste seiner Philosophie streitende Wisserei von Dingen, welche außer dem Kreise der Erfahrung liegen, seine Rechthaberei und sein Widersprechungsgeist 7). Sein Geist strebte empor

7) Cicero de Finib. I. c. 6. 7. II. c. 3. 4. Diogen. Laert. X. §. 22. Cicero de Finib. II. c. 30. Diogen. Laert. X. §. 16. 17. 85. Seneca Epistola 33. Themistius Orat. IV. Eusebius Prae-

empor zu hellerer Erkenntniß, allein er besaß nicht ausharrenden Muth, Scharfsinn und Tiefsinn genug, und sein Forschungsgeist wurde durch seine Eitelkeit und Selbstgefälligkeit gelähmt. Vielleicht hatte auch sein schwächlicher Körperbau Einfluß auf sein Denken und selbst sein System. In manchen Dingen zeigt er einen hellen Blick und unbefangenen gesunden Verstand. Bei aller Beschränktheit seines Kopfes besaß er mehrere liebenswürdige Eigenschaften, Herzensgüte, Gutmüthigkeit, Genügsamkeit, Mäßigkeit, und einen feinen Sinn für Geselligkeit und Freundschaft [8].

Ein eben so hervorstehender Zug in dem Charakter des Epikurs ist Ruhmsucht, welche auch eine Haupttriebfeder war, eine Schule zu stiften. Anstatt daß andere Philosophen von lernbegierigen Jünglingen aufgesucht wurden, suchte

Praeparat. Evangel. XIV. c. 5. τουτο δε οι Επικουρειοι ουκ ωφελον μεν, μαθοντες δ' ουν, εν ουδενι μεν ωφθησαν Επικουρῳ εναντια θεμενοι ουδαμως, ὁμολογησαντες δε ειναι σοφῳ συνδεδεμενοι, και αυτοι δια τουτο απελαυσαν της προσρησεως εικοτως· ὑπηρξε τε εκ τουτου επιπλειον τοις μετεπειτα Επικουρειοις, μηδ' αυτοις ειπειν πω εναντιον ουτε αλληλοις ουτε Επικουρῳ μηδεν, ὁτου και μνησθηναι αξιον. αλλ' εξιν αυτοις παρανομημα, μαλλον δε ασεβημα, και κατεγνωσαι το καινοτομηθεν. και δια τουτο ουδεις ουδε τολμα, κατα πολλην δε ειρηνην αυτοις ηρεμει τα δογματα. Quinctilian. Orat. Inst. II. c. 18. XII. c. 2. Athenaeus XIII. c. 6. Plutarchus de audiendis poetis. Laert. X. §. 6.

8) Cicero de Finib. II. c. 25. At coluit ipse amicitiam; quasi quis illum neget et bonum virum et comem et humanum fuisse.

suchte er Schüler auf. Nachdem er ohne bedeutenden Erfolg an mehrern Orten von Kleinasien dieses versucht hatte, begab er sich in seinem 36 oder 37 Jahre nach Athen, wo er, nach einigen fruchtlosen Bemühungen, durch eigne Bewerbungen und durch die Empfehlungen seiner auswärtigen Freunde einen zahlreichen Kreis von Schülern um sich her versammelte [9]). Diese Schule bildete einen engen Bund, der viel Aehnlichkeit mit dem Pythagoräischen hatte, wenn abgerechnet, daß alles Schwärmerische entfernt, und alles auf einen frohen Lebensgenuß berechnet war. Dahin gelang es Epikur, eine Verbindung unter seinen Schülern zu stiften, welche von viel längerer Dauer war, und als Beyspiel uneigennütziger Freundschaft selbst von den Gegnern des Epikurs gerühmt werden mußte [10]).

Die Philosophie des Epikurs hatte übrigens viel Anlockendes für die Menschen, wie sie gewöhnlich sind. Ungeachtet fast alle Philosophen Griechenlands, vom Sokrates an, sich zum Zweck gemacht hatten, den Menschen den Weg zur wahren Glückseligkeit zu zeigen, so war doch dieser Weg mühsam und beschwerlich, und setzte eine fortgesetzte Ausbildung aller menschlichen Kräfte und Thätigkeiten, eine strenge Achtsamkeit auf sich selbst und rastlose Erfüllung der Pflicht voraus. Epikur lehrte einen weit bequemern, den Neigungen des sinnlichen Menschen behaglichern Weg, für welchen es gerade damals um so leichter seyn mußte, junge Leute zu gewinnen, da die Stoiker eben anfingen, eine strengere Moral zu lehren. Seine Philosophie begünstigte nicht allein die Neigung zum Vergnügen, sondern auch zur Gemächlichkeit, indem sie die ganze Bestimmung des Menschen in einen frohen Lebens-

genuß

9) Diogenes Laert. X. §. 1. 15. Plutarchus εἰ καλῶς εἰρηται το λαθε βιωσας. p. 1128. E.

10) Cicero de Finib. I. c. 20. Diogen. Laert. X. §. 9, 10. Seneca Epistol. 79.

genuß setzte, und für diesen Zweck sehr wenige Kenntnisse als nothwendig erfoderte, ohne auf der andern Seite cynische Rohheit und Ungeselligkeit zu empfehlen. Kurz, Jünglinge und Männer, wenn sie nicht eine überwiegende Neigung zum geschäftigen Leben hatten, fanden in der Schule des Epikurs, die selbst nicht das weibliche Geschlecht abschreckte, alles vereinigt, was ihr Herz nur wünschen mochte. Hierzu gesellte sich noch der für seine Geselligkeit gestimmte Charakter des Stifters, seine Herzensgüte und sein anspruchloses, von Stolz entferntes Betragen gegen seine Schüler und Freunde, das freilich gewaltig mit dem Benehmen gegen fast alle Philosophen, die vor ihm und zu seiner Zeit lebten, contrastirt, aber nicht unerklärlich ist. Denn der Ehrgeiz, eine große Rolle zu spielen, und der Stifter einer philosophischen Schule zu seyn, war die gemeinschaftliche Quelle, aus welcher sowohl die Unduldsamkeit und Unverträglichkeit gegen jeden Widerspruch, gegen jede abweichende Meinung, seine Tadelsucht und der Hang, kein fremdes Verdienst anzuerkennen, als auch sein liebevolles freundschaftliches Benehmen gegen seine Anhänger floß. Es darf dabei auch auf der andern Seite nicht vergessen werden, daß dieser Mangel an Humanität in Beziehung auf seine Zeitgenossen, zum Theil mit durch die Verachtung veranlaßt wurde, welche ihm von diesen widerfuhr [11]).

Aus diesen und mehrern Ursachen glückte es dem Epikur, eine Schule zu stiften, welche durch die Zahl seiner Anhänger, die Dauer und die innere Einigkeit, sich vor allen

11) Cicero de Finib. I. c. 7. Et quod quaeritur saepe, cur tam multi sunt Epicurei: sunt aliae quoque causae, sed multitudinem hoc maxime allicit, quod ita putat dici ab illo, recta et honesta quae sint, ea facere ipsa per se laetitiam, id est voluptatem. Diogen. Laert. X. §. 9. 10.

allen andern gleichzeitigen auszeichnete. Hierin liegt aber auch zugleich der Grund, warum, ausser dem Stifter, noch weit weniger merkwürdige Männer, als in andern Schulen, sich eine Stelle in der Geschichte errungen haben. Denn keiner wich ein Haar breit von dem Lehrsystem des Stifters ab, und es wurde für ein Verbrechen gegen diesen, von ihnen als göttlich verehrten, Mann gehalten, anders zu denken, zu lehren und zu schreiben. Bei diesem freiwillig gewählten Geisteszwange, der nur noch die Freiheit ließ, das System mehr auszuschmücken, war kein Fortschritt für die Wissenschaft zu erwarten [12]).

Bei aller Kränklichkeit war Epikur doch ein sehr fruchtbarer und fleißiger Schriftsteller, mit dem Chrysipp in der Vielschreiberei zu wetteifern schien. Von allen seinen Schriften ist aber nichts mehr übrig, als drei Briefe, und eine Sammlung von Sätzen, welche den Kern seiner Philosophie ausmachen (κυριαι δοξαι) und daher von allen Epikuräern auswendig gelernt wurden [13]). Wenn diese Bruchstücke den Verlust der übrigen, welche, außer der Klarheit des Vortrags, doch keine solche Geistesausstattung erhalten hatten, als so viele andere verloren gegangene Werke der griechischen Denker [14]) nicht völlig ersetzen, so entschädigt uns dafür das Lehrgedicht des Lucrez, der mit so viel Klarheit, Bestimmtheit und Ausführlichkeit den theoretischen Theil der Philosophie des Epikurus bearbeitet hat, daß er nichts zu wünschen übrig läßt. Die Gedanken sind ganz aus Epikurs Schriften genommen, wie er selbst versichert

12) Diogenes Laert. X. §. 12. Cicero de Finib. II. c. 7.

13) Diogen. Laert. X. §. 13. Cicero de Finib. I. c. 5. 7.

14) Diogen. Laert. X. §. 13. Cicero de natura Deor. II. c. 17. Epicurus, homo non aptissimus ad jocandum minimeque resipiens patriam. De Finib. I. c. 5.

chert [15]), und können daher oft besser aus diesem Gedicht, als aus Diogenes verworrenen und nicht selten verdorbenen Compilation, geschöpft werden.

Epikur starb Olympiade 127,2 im 71 Jahre seines Alters, ohne daß er seiner religiösen Grundsätze wegen die geringste Anfechtung gehabt hätte, sehr bedauert von seinen Schülern und mehr als menschliches Wesen verehrt [16]).

Die Philosophie ist nach dem Epikur nichts anders, als das Bestreben durch Vernunft Glückseligkeit zu bewirken, oder eine Anweisung zur Glückseligkeit [17]). Diese Erklärung ist ein Folgesatz aus seinen Grundsätzen über den Endzweck des Menschen, und er steht und fällt mit denselben.

Der Hauptheil seiner Philosophie ist daher der praktische, der von dem letzten Zweck des Menschen, und den Mitteln handelt, denselben zu realisiren. Diese Erkenntniß, und was mit ihr im Zusammenhange stehet, hat allein Werth für den Menschen, alle übrigen sind zwecklose

15) Lucret. III, v. 14 seq.
Tu pater et rerum inventor: tu patria nobis
Suppeditas praecepta tuisque ex, Inclute, chartis,
Floriferis ut apes in saltibus omnia libant,
Omnia nos ibidem depascimur aurea dicta,
Aurea, perpetua semper dignissima vita.

16) Diogen. Laert. X. §. 15. Cicero Epistol. ad Diverf. XIII. 1.

17) Sextus Empiricus adverf. Mathemat. XI. §. 169. και δια τουτο Επικουρος μεν ελεγε την Φιλοσοφιαν ενεργειαν ειναι, λογοις και διαλογισμοις τον ευδαιμονα βιον περιποιουσαν.

Beschäftigungen. Die Moral ist also dem Epikur der wichtigste und einzige Gegenstand der Philosophie, und nur um des letzten Zwecks, der Glückseligkeit willen, erhielt die Naturwissenschaft und Logik eine Stelle in der Philosophie. Die erste, um den Menschen von aller Furcht vor übersinnlichen Wesen und ängstlicher Erwartung eines Zustandes nach diesem Leben zu befreien, die zweite, um ihn vor Irrthum in Rücksicht auf äußere Gegenstände zu bewahren. Um deswillen war die Logik, die wenige Sätze unter dem Namen der Kanonik enthielt, nur ein Anhang der Physik. Allen übrigen Wissenschaften und Kenntnissen, welche nach seiner Ansicht nichts zur menschlichen Glückseligkeit beitragen, selbst der Mathematik, wurde aller Werth abgesprochen [18].

In allen diesen Theilen gehört dem Epikur sehr wenig eigenthümlich. Die Ansicht von dem Menschen, seiner Natur und Bestimmung, von der Natur der Glückseligkeit, diese ist sein Eigenthum, wenigstens zum Theil, weil in vielen Systemen, z. B. des Demokrit, der Cyrenaiker, ja selbst der mehresten Sokratiker, Behauptungen liegen, welche mit einigen Modificationen auf dieselbe Ansicht leiten. Alle übrigen Sätze, womit er den Umriß seines Systems ausfüllte, sind größtentheils alle entlehnt. Vorzüglich nahm er viele Behauptungen Demokrits über die Natur,

18) Seneca Epistol. 89. Epicurei duas partes philosophiae putaverunt esse, naturalem atque moralem, rationalem removerunt. Deinde cum ipsis rebus cogerentur ambigua secernere, falsa sub specie veri latentia coarguere, ipsi quoque locum, quem de judicio et regula veri appellant, alio nomine rationalem induxerunt, sed eam accessionem esse naturalis partis existimant. Diogen. Laert. X. §. 24 31. σιωπασι μεντοι το κανονικον ὁμου τῳ Φυσικῳ συνταττειν.

Natur, einige etwas verändert und modificirt, in sein Lehrsystem auf, so sehr er auch diesen Naturforscher nicht immer auf die glimpflichste Art bestritt und zu widerlegen suchte [19]).

Da Epikur so viel fremdes Eigenthum entlehnte, so vieles daran veränderte, und dem Bedürfniß der Zeit, wie er sich dasselbe dachte, anpaßte, so entspringt daraus in seinem System ein gewisser Mangel an Einheit und Consequenz, und er vermehrte diesen Uebelstand noch dadurch, daß er die Körperwelt sich gerade nur so als wirklich dachte, als er sie sich zum Behuf seines Glückseligkeitssystems denken mußte, und daher sich Fictionen und Hypothesen erlaubte, ohne nur im geringsten auf Gründe bedacht zu seyn, wodurch dieses Verfahren gerechtfertiget werden konnte, oder den Widerspruch zu heben, der daraus entsprang, daß er seine Moral auf physische Grundsätze baute, und auf der andern Seite annahm, das Physische müsse sich nach dem Moralischen, wie er es sich dachte, richten.

Wir wenden uns nun zur Darstellung des Epikureismus selbst, und werden die Ordnung befolgen, daß wir zuerst sein Moralsystem, dann seine Naturwissenschaft vortragen, und mit derselben die Kanonik verbinden. Diese Ordnung entspricht nicht nur dem Gedankensystem seines Urhebers, sondern leistet auch den Vortheil, daß es das Verständniß und die Würdigung desselben befördert, wenn wir auf diese Art die Entwickelung seiner Gedanken verfolgen.

---

19) Cicero de Finib. I. c. 6., de natura Deor. I. c. 26. Atqui si haec Democritea non audisset, quid audierat? quid est in physicis Epicuri non a Democrito?

Ethik des Epikurs.

Alle Moralsysteme der Griechen gingen von der Untersuchung über das höchste Gut aus. Durch diese Forschungen war das Resultat zwar hervor gegangen, welches mit dem moralischen Bewußtseyn jedes Menschen übereinstimmte, daß Tugend und Glückseligkeit das höchste Gut und die Bestimmung des Menschen ausmachen. Nur konnten sich die Philosophen nicht darüber vereinigen, wie das Verhältniß zwischen beiden zu denken sey; ob Tugend der Glückseligkeit, oder diese der Tugend untergeordnet, ob Tugend die wirkende Ursache oder das Mittel zur Tugend sey. Da dieser wichtige Punct, selbst in denjenigen Systemen, welche der Wahrheit am nächsten kamen, nicht entschieden war, und nach den theoretischen Principien, die man bei dieser Untersuchung befolgte, nicht wohl aufs Reine gebracht werden konnte, so war es kein Wunder, wenn Philosophen, die in das Heiligthum nicht eingehen konnten, für das Primat der Sinnlichkeit entschieden, deren Forderungen so lebhaft und dringend sprachen. Auf der andern Seite aber war das moralische Bewußtseyn schon so weit entwickelt, die Urtheile der praktischen Vernunft kündigten sich durch dasselbe so laut und unwiderstehlich an, und sie waren durch die Forschungen mehrerer Philosophen zu sehr aufgehellet, als daß es ein Philosoph hätte wagen können, über die moralische Natur des Menschen ganz hinweg zu sehen. Es blieb also kein anderer Weg übrig, als ein gewisses Coordinationssystem zu versuchen, in welchem das Interesse der Vernunft und Sinnlichkeit mit einander ausgeglichen wurde. Widersprüche und Inconsequenzen sind bei allen diesen Systemen unvermeidlich, und können oft selbst mit aller Kunst nicht verdeckt werden. Dieses ist auch der Fall mit dem epikureischen Moralsystem.

Die Frage: worin besteht das höchste Gut, wovon auch Epikur ausgehet, beantwortet er ohne tief eindringende Untersuchung der menschlichen Natur, vorzüglich

ihrer

Herr verachtet Cotta. Er schlägt vor den Menschen zur Freiheit vorzubereiten, indem wir sie unter der Herrschaft der alten göttlichen Ordnung der Dinge wohl hält, und die Hoffnung nicht nur in Bezug auf das Leben, sondern auch auf den Tod, auf die Vergeltung und Belohnung der Tugend, die Strafe der Laster, und den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele, und an die Wohnungen jener Seligen, die wir Heroen nennen, nicht verspotten, sondern ehren und verehren. Und dann, sagt er, wird der Mensch sich selbst kennen, und in dem Maße der Vorgänger jener Seligen, die wir Götter nennen, werden wir sie nicht weiter suchen.

Diogenes nennet Pythagoras als den, der das Gesetz gab, daß die Seelen frei seyen, und daß sie nach ihrem Abscheiden wieder in vernünftige Thiere zum Leben kämen, welches Cotta in Verwandlung setzt, welche Lehre Empedokles gemacht, und Pythagoras in seinen Gedichtnissen so lehren soll. Aber Pythagoras, sagt Cotta, hat nicht diesen Gedanken, sondern diesen Glauben als Gesetz gegeben. Und Pythagoras selbst hat nichts geschrieben, sondern nur mündlich gelehret, und seine Schüler haben es aufgeschrieben, und diese Bücher sind nicht ächt.

Diogenes, Laert. L. 8. §. 37. ἀσκήσεις τε φησὶν εἶναι τὰς μὲν ἀπὸ τῶν ὀνομάτων, τὰς δὲ ἀπὸ τῶν πραγμάτων, τὰς δὲ ἀπὸ τῶν μεταξὺ τούτων. Er sagt, es seyen Uebungen theils von den Namen, theils von den Sachen, theils von dem, was zwischen beyden ist. Cicero de Finib. L. 4. §. 10. Dagegen Cotta war stets auf der Hut Meinungen und den Unterricht des ganzen Alterthums, so lieb und werth sogar Einiges ihm sey, daß diese den Sinn des Cato, der von seinen ältern Schülern eine angeblich wurde, nicht theilen konnte. Was meine ist nicht als meine Meinung betrachten, sondern Cicero der Freundschaft zu Liebe nehmen. Cicero, der selbst de Finib. L. 4. §. 9. schreibt, daß auch über unter dem Cotta, und den Namen nennt, so wie er sich nie mit einer bloßen Darstellung gegen Einwürfe und Widerstreben begnügen, und gegnerische seinen Ursprung.

Grundsatz der Moral aufzustellen, sondern dasjenige, das er dafür erkannte, erst näher bestimmen mußte. Denn er gab zu, daß es Arten des Vergnügens gebe, welche durch ihre Folgen nachtheilig sind, und daß diese aus dem letzten Zweck des Menschen ausgeschlossen werden müssen [21]).

Es giebt nämlich zweierlei Arten des Vergnügens, die eine, wenn das Gemüth angenehm afficirt wird, die zweite, wenn die Seele, ohne durch angenehme oder unangenehme Gefühle bewegt zu werden, in dem Zustande der Ruhe oder Zufriedenheit ist. Das erste nennt Epikur ἡδονη εν κινησει, das zweite ἡδονη καταστηματικη [22]). Man könnte die eine Art das Vergnügen des bewegten, die zweite, des ruhigen Gemüths nennen.

Epikurus rechnet nun zwar beide Arten zur Glückseligkeit, doch so, daß er der zweiten einen Vorrang zugesteht [23]). Der Zustand der Schmerzlosigkeit ist das letzte Ziel alles Bestrebens. Wenn eine Begierde auf den höchsten Grad gestiegen ist, daß sie Befriedigung dringend fodert, so entsteht in der Seele ein unangenehmes Gefühl; wird die Begierde gestillt, so entspringt das Vergnügen, und daraus ein Zustand der Ruhe, in welchem die Seele nichts mehr wünschet, also vollkommen beglückt ist [24]). Dieser

21) Diogen. Laert. X. §. 129.

22) Diogen. Laert. X. §. 136.

23) Diogen. Laert. X. §. 136. ἡ μεν γαρ αταραξια και απονια καταστηματικαι εισιν ἡδοναι· ἡ δε χαρα και ευφροσυνη κατα κινησιν ενεργεια βλεπονται.

24) Diogen. Laert. X. §. 128. τουτου γαρ χαριν ἁπαντα πραττομεν, ὁπως μητε αλγωμεν, μητε ταρ-

Dieſer Zuſtand iſt auch das höchſte, welches kein Vergnügen überſteigen kann. Alle Veränderung in demſelben betrifft nicht den Grad, ſondern nur die Art und Weiſe des Vergnügens [25]). Auch iſt die Schmerzloſigkeit, wie es ſcheint, dem Epikur gleichſam die Baſis, die Hauptbedingung der Glückſeligkeit, wie ſchon die Benennung, mit welcher er dieſe Art des Vergnügens bezeichnet, an den Tag legt.

Daher hatte auch Epikur eine andere Formel für das höchſte Gut, nehmlich keinen Schmerz empfinden, welches ihm gleichbedeutend war, mit dem das höchſte Vergnügen empfinden. Epikur deutete dadurch den vollkommenen Zuſtand der Seele und des Körpers an [26]).

ταραβωμεν. ὁταν δε ἁπαξ τουτο περι ἡμας γενηται, λυεται πας ὁ της ψυχης χειμων. ουκ εχοντος του ζωου βαδιζειν ὡς προς ενδεον τι, και ζητειν ἑτερον, ᾧ το της ψυχης και του σωματος αγαθον συμπληρωθησεται. τοτε γαρ ἡδονης χρειαν εχομεν, ὁταν εκ του μη παρειναι την ἡδονην, αλγωμεν· ὁταν δε μη αλγωμεν, ουκετι της ἡδονης δεομεθα. και δια τουτο την ὁδονην αρχην και τελος λεγομεν ειναι του μακαριως ζην.

25) Diogen. Laert. X. §. 139. ὁρος του μεγεθους των ἡδονων, ἡ παντος του αλγουντος ὑπεξαιρεσις. §. 144. ουκ επαυξεται ἡ ἡδονη εν τη σαρκι, επειδαν ἁπαξ το κατ' ενδειαν αλγουν ἐξαιρεθῃ, αλλα μονον ποικιλλεται.

26) Diogen. Laert. X. §. 131. ὁταν ουν λεγωμεν ἡδονην τελος ὑπαρχειν, ου τας των ασωτων ἡδονας και τας των εν απολαυσει κειμενας λεγομεν — αλλα το μητε αλγειν κατα σωμα μητε ταραττεσθαι κατα ψυχην συνειροντες. Cicero de Finib. I. c. 11.

Gel-

Uebrigens theilt Epikur das Vergnügen, so wie den Schmerz, in körperlichen und geistigen, und behauptet, daß Lust und Unlust des Geistes die überwiegendere sey, weil der Körper nur von dem gegenwärtigen Schmerz und Vergnügen, die Seele aber auch von dem vergangenen und künftigen afficirt werde [27]).

Da das Vergnügen entspringt, wenn eine Unlust gehoben wird, welche aus einem Bedürfniß entstanden ist, so theilt Epikur die Begehrungen in natürliche und nothwendige, natürliche und nicht nothwendige und endlich in solche, welche weder natürlich noch nothwendig sind, deren Gegenstand bloß in der Meinung besteht. Die ersten sind diejenigen, welche Schmerz erregen, wenn sie auf den höchsten Grad gestiegen sind, und deren Befriedigung eben dadurch, daß die Unlust weggenommen wird, Vergnügen erzeugt. Wird aber durch die Befriedigung eines Begehrens kein unangenehmes Gefühl weggeschaft, sondern nur eine neue Art von Lust an die Stelle der andern hervorgebracht, so ist es eine bloß natürliche, keine nothwendige Begierde [28]).

An sich ist kein Unterschied zwischen den verschiedenen angenehmen und unangenehmen Empfindungen. Jedes Vergnügen ist, wenn man bloß bei demselben stehen bleibt, ein Gegenstand des Begehrens, ein Gut, so wie jeder Schmerz ein Uebel ist. Nur das, was auf beide Zustände folgt und sie begleitet, macht einen Unterschied. Aus einem Vergnügen kann ein größeres Mißvergnügen, und aus einem Mißvergnügen ein größeres Vergnügen entspringen [29]).

Daher

Gellius Noct. Attic. IX. c. 5. σαρκος ευσαρξες καταστημα.

27) Diogen. Laert. X. §. 136.

28) Diogen. Laert. X. §. 149.

29) Diogen. Laert. X. §. 141. ουδεμια ηδονη κα-

Daher ist es nöthig, die Arten des Angenehmen und Unangenehmen zu wählen, beides gegen einander abzuwägen, um daraus die größte Summe des Angenehmen zu wählen, oder sich in den Zustand zu versetzen, wo es dem Körper und der Seele wohl ist. Hier tritt das Geschäft der Vernunft ein, hier ist der Entstehungsgrund der Tugenden 30).

Die Tugend hat keinen Werth an sich ohne Rücksicht auf ihre Folgen. Denn es ist die Eigenschaft eines vernünftigen Wesens, nichts ohne Zweck zu wollen; sondern sie ist nur darum begehrungswerth, weil sie zur Erlangung der Glückseligkeit eine nothwendige Bedingung ist. Dahin gehört vorzüglich Einsicht und Klugheit (Φρονησις), welche die Natur der angenehmen und unangenehmen Empfindungen erforscht und bestimmt, was man zu wählen und zu meiden hat. Sie befreiet von aller Furcht, giebt wahre Beruhigung in Ansehung des Zufalls und des Schicksals, indem sie lehret, daß wir einiges dem Glück verdanken, daß hingegen auch vieles von uns selbst abhängt; sie überzeugt uns endlich, daß der Zweck der Natur durch leicht anzuschaffende Mittel erreichbar sey, daß alles Uebel entweder von kurzer Dauer,

καθ' ἑαυτην κακον. αλλα τα τινων ἡδονων ποιητικα πολλαπλασιους επιφερει τας οχλησεις των ἡδονων. 129.

30) Diogen. Laert. X. §. 129. ει τα ποιητικα των περι τους ασωτους ἡδονων ελυε τους Φοβους της διανοιας, τους τε περι μετεωρων και θανατου και αλγηδονων· ετι τε το περας των επιθυμιων εδιδασκεν αν, και ουκ αν ποτε ειχομεν ὁ, τι μεμψαιμεθα αυτοις, πανταχοθεν εισπληρουμενοις των ἡδονων, ὡς ουδαμοθεν ουτε το αλγουν, ουτε τι λειπουμενον εχουσιν, ὁπερ εξι το κακον.

Dauer, oder von geringem Grade sey. Aus dieser Lebensklugheit entspringen alle übrigen Tugenden. Die Mäßigkeit setzt uns in den Stand, nicht jede Begierden sogleich zu befriedigen, nicht jedem Vergnügen nachzujagen, und jeden Schmerz zu fliehen. Sie lehret, daß die nothwendigen Bezehrungen leicht zu befriedigen sind, daß man vieles entbehren, und mit wenigem zufrieden seyn könne 31).

Das Recht der Natur besteht in den Verträgen, welche des Nutzens wegen geschlossen werden, daß keiner dem andern Schaden zufüge, aber auch nicht von andern Schaden erleide. Ausser diesen Verträgen giebt es kein Recht der Natur noch Gerechtigkeit. Daher ist Recht und Unrecht nur bei denen Wesen und bei denen Nationen möglich, welche solche Verbindungen mit einander eingehen können 32). — Das allgemeine Recht ist dasjenige, was allen und jeden für ihr Beisammenleben nützlich ist. Nach Verschiedenheit der Zeit- und Ortumstände aber ist es natürlich, daß nicht einem eben das recht ist, was dem andern recht ist. Ueberhaupt aber giebt es kein anderes Merkmal des Rechts, sowohl in Gesetzen als Verträgen, als der Nutzen für das gesellige Leben 33). Hieraus

31) Diogen. Laert. X. §. 138. δια δε την ηδονην και τας αρετας δειν αιρεισθαι, ου δι' αυτας, ωσπερ την ιατρικην δια την υγιειαν. §. 130. 132. 133.

32) Diogen. Laert. X. §. 150. ουκ ην τι καθ' εαυτο δικαιοσυνη, αλλ' η εν ταις μετ' αλληλων συγροφαις, καθ' οπηλικους δη ποτε εδει τοπους συνθηκην τινα ποιεισθαι υπερ του μη βλαπτειν η βλαπτεσθαι. — το της φυσεως δικαιον εστι συμβολον του συμφεροντος, εις το μη βλαπτειν αλληλους μηδε βλαπτεσθαι.

33) Diogen. Laert. X. §. 151. κατα μεν το κοινον, πασι το δικαιον το αυτο· (συμφερον γαρ τι την

εν

aus folgerte Epikur die Veränderlichkeit des Rechts, wenn ein Gesetz oder ein Vertrag wegen veränderter Umstände nicht mehr den beabsichtigten Nutzen schaffe, oder wenn es überhaupt der Erwartung nicht entspreche 34).

Der Grund zur Beobachtung des Rechts, keinen Menschen zu beleidigen, ist der Nutzen. Nach diesem Grundsatze würde aber kein Unterschied zwischen Recht und Unrecht seyn, sobald der Vortheil sich für das eine oder das andere erklärte. Wirklich behauptete Epikur, daß Unrecht an sich kein Uebel sey, sondern es nur durch die Besorgniß werde, es möchte den gesetzten Richtern nicht verborgen bleiben. Denn es könne Niemand sich die Gewißheit verschaffen, daß eine That, welche gegen Verträge laufe, wenn sie auch lange Zeit verborgen geblieben, nicht endlich einmal noch vor dem Tode entdeckt werde 35). Darum ist der Gerechte unter allen Menschen am meisten von aller Unruhe und Besorgniß befreiet 36).

Tugend ist also in dem Epikureischen System nichts anders, als Mittel zur Glückseligkeit, und er stellte daher den Grundsatz auf: Ohne Klugheit, Sittlichkeit und Gerechtigkeit kann man nicht glückselig leben, und wer klug, sittlich und gerecht ist, ist auch nothwendig glückselig. Tugend und Glück-

εν τη προς αλληλους κοινωνια) κατα δε το ιδιον χωρας και ὁσων δηποτε αιτιων ου πασι συνεπεται το αυτο δικαιον ειναι.

34) Diogen. Laert. X. §. 152, 153.

35) Diogen. Laert. X. §. 151. ἡ ἀδικια ου καθ' ἑαυτην κακον, αλλ' εν τῳ κατα την ὑποψιαν Φοβῳ, ει μη λησει ὑπερ των τοιουτων εφεστηκοτας κολαζας.

36) Diogen. Laert. X. §. 144. ὁ δικαιος ἀταραχοτατος· ὁ δ' ἀδικος, πλειστης ταραχης γεμων.

Glückseligkeit sind unzertrennlich mit einander verbunden [37].

Doch auch die Tugend ist noch nicht hinlänglich, die Glückseligkeit zu begründen und zu sichern. Es ist dazu noch eine andere Ruhe des Gemüths erfoderlich, welche die Folge von gewissen Ueberzeugungen ist. Wenn nehmlich ein Mensch in steter Furcht schwebet, wegen der unendlichen Macht der Gottheit; wenn er befürchten muß, den Unwillen desselben sich zuzuziehen; wenn er den Glauben an andere höhere Wesen hat, welche in den Weltlauf eingreifen; wenn er die Fortdauer seiner Seele glaubt, und daher über den Zustand derselben nach seinem Tode unruhig ist: so kann er sich keinen ruhigen Genuß der Glückseligkeit versprechen. Dagegen kann nur eine richtige Kenntniß der Natur Hülfe gewähren, und um deswillen ist allein das Studium der Naturkunde nothwendig [38].

Dieses

37) Diogen. Laert. X. §. 140. ουκ εστιν ηδεως ζην, ανευ του Φρονιμως και καλως και δικαιως· ουδε Φρονιμως και καλως και δικαιως ανευ του ηδεως· §. 138. και αχωριστον της ηδονης την αρετην μονην, τα δ' αλλα χωριζεσθαι. Cicero de Finib. I, c. 18.

38) Diogen. Laert. X. §. 142. ει μηδεν ημας αι περι των μετεωρων υποψιαι ηνωχλουν, και αι περι θανατου, μηποτε προς ημας, — ουκ αν προσεδεομεθα Φυσιολογιας. ουκ ην δε τον Φοβουμενον υπερ των κυριωτατων λυειν, μη κατειδοτα τις η του συμπαντος Φυσις, αλλ' υποπτευομενον τι των κατα τους μυθους. ωστε ουκ ην ανευ Φυσιολογιας ακεραιας τας ηδονας απολαμβανειν.

Dieses Glückseligkeitssystem des Epikurus unterscheidet sich von dem Cyrenaischen nur in zwei Puncten. Erstens. Epikur setzt die Glückseligkeit mehr in dem angenehmen Zustand des Gemüths, welcher aus der Abwesenheit aller unangenehmen Empfindungen und aus der Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse entsteht, die Cyrenaiker hingegen mehr in den einzelnen angenehmen Gefühlen und Bewegungen des Gemüths 39). (Man vergleiche 2 Band S. 113, 114.) Zwar kommen auch Behauptungen vor, welche dem Cyrenaischen System völlig entsprechen, z. B. er wisse nicht, was man gut nennen solle, wenn man das Vergnügen des Gaumens, des Geschlechtstriebes, des Gehörs und der schönen Gestalten wegnehme 40). Cicero führt diesen Gedanken aus Epikurs Abhandlung vom letzten Zwecke, Diogenes aber als eine dem Epikur angedichtete Verläumdung an. Indessen beklagt sich schon Epikur in dem Briefe an Menöceus, daß ihm einige, aus Mißverstand oder Unwissenheit, die Behauptung beigelegt hätten, als setze er den Zweck des Menschen in die Befriedigung aller Lüste 41), und

39) Diogen. Laert. X, §. 136. διαφερεται δε προς τους Κυρηναϊκους περι της ηδονης, οι μεν γαρ την καταστηματικην ουκ εγκρινουσι, μονην δε την εν κινησει· ὁ δε αμφοτεραν.

40) Diogen. Laert. X. §. 6. ευ τε τω περι τελους γραφειν ουτως· ου γαρ εγωγε εχω τι νοησω τ' αγαθον, αφαιρων μεν τας δια χυλων ηδονας, αφαιρων δε και τας δι' αφροδισιων, και τας δι' ακροαματων, και τας δια μορφης. Cicero Tusculan. Quaestion. III. c. 18. Athenaeus XII. 12.

41) Diogen. Laert. X. §. 131. ὁταν ουν λεγωμεν ηδονην τελος υπαρχειν, ου τας των ασωτων ηδονας και τας των εν απολαυσει κειμενας λεγομεν, ως τι-

ves

und daraus muß man schließen, daß es doch Stellen in seinen Schriften müsse gegeben haben, welche jene falsche Auslegung veranlassen konnten. Cicero erwähnt auch mit keiner Sylbe des Umstandes, daß die angeführte Schrift unächt, oder von andern dafür gehalten worden sey; vielmehr nennt er sie die Hauptschrift für das Moralsystem des Epikurs. Wenn nun diese Behauptung wirklich vom Epikur herrührt, wie es wenigstens höchst wahrscheinlich ist, (denn die Zweifel des Diogenes entspringen offenbar aus dem allzudeutlichen Bestreben, diesen Mann nur von einer schönen Seite darzustellen) so lassen sich nur zwei Wege denken, diesen Ausspruch mit den übrigen zu vereinigen. Entweder hat Epikur die letzte Behauptung in einer frühern Schrift aufgestellt, und erst, nachdem sie vielfältig angegriffen worden, sie durch eine andere Erklärung vom höchsten Gute zurückgenommen. Oder sollte diese Hypothese nicht annehmlich scheinen, so bleibt noch der Versuch übrig, ob beide Behauptungen nicht schon an sich bestehen können. Und dies scheint wirklich der Fall zu seyn. Das höchste Gut besteht nach dem Epikur nehmlich in dem behaglichen Zustande der Seele und des Gemüths, dieser Zustand entsteht durch die Befriedigung der natürlichen Begierden, insofern durch diese ein unangenehmer Zustand aufgehoben, und dadurch die Seele in den Zustand des Wohlseyns versetzt wird. Daher behauptete Epikur auch mit seinen Schülern, alles geistige Vergnügen, alle geistige Unlust entspringe aus der Lust und Unlust des Körpers 42). Die zweite Behauptung drückt also die angenehmen

ιες αγνοουντες και ουχ ὁμολογουντες, η κακως εκδεχομενοι, νομιζουσιν, αλλα το μητε αλγειν κατα σωμα, μητε ταραττεσθαι κατα ψυχην συνειροντες.

42) Cicero de Finib. I. c. 17. Animi autem voluptates et dolores nasci fatemur e corporis voluptatibus

nehmen Afficirungen aus, welche als Mittel zu dem oberſten Gute betrachtet werden müſſen.

Der Unterſchied des Epikureiſchen Syſtems von dem Cyrenaiſchen kommt alſo darauf zurück, daß Epikur die einzelnen angenehmen Empfindungen nicht als Zweck, ſondern als Mittel zur Glückſeligkeit betrachtet, die Cyrenaiker hingegen, die angenehmen Empfindungen als den letzten Zweck des Menſchen, und nur um dieſer willen die Glückſeligkeit, als die Summe derſelben, für begehrungswerth halten; eine Abweichung, welche in der Anwendung nicht ohne Folgen iſt.

Zweitens. Ein anderer Unterſcheidungspunct betrifft den Werth des körperlichen und geiſtigen Vergnügens und Schmerzens. Epikur ſetzt das Geiſtige, der Dauer und Extenſion wegen, über das Körperliche, die Cyrenaiker aber nahmen das umgekehrte Verhältniß an 43). Dieſer Unterſchied ſinkt aber bis

tatibus et doloribus — quanquam autem et laetitiam nobis voluptas animi et moleſtiam dolor afferat: eorum tamen utrumque et ortum eſſe a corpore et ad corpus referri, nec ob eam cauſam non multo maiores eſſe et voluptates et dolores animi quam corporis. — Deinde paulo infra: Saepe quaeſivi, inquit, ex iis, qui appellantur ſapientes, quid haberent, quod in bonis relinquerent, ſi illa detraxiſſent, niſi ſi vellent voces inanes fundere: nihil ab his potui cognoſcere, qui ſi virtutes ebullire volent et ſapientias, nihil aliud dicent, niſi eam viam, qua efficiantur eae voluptates, quas ſupra dixi.

43) Diog. Laert. X. §. 137. ετι προς τους Κυρηναϊκους διαφερεται· οι μεν γαρ, χειρους τας σωματικας

bis zur Unbedeutendheit herab, wenn man erwägt, daß der Grund der geistigen Lust und Unlust, nach dem Epikur, in dem Körper liegt.

Uebrigens folgt daraus eben so wenig, daß Epikur die Wollust in aller Ungebundenheit und Zügellosigkeit in Schutz genommen habe, als daß er moralische Glückseligkeit, etwa Zufriedenheit in Beziehung auf sittliche Gesinnung, unter seiner Gemüthsruhe verstanden habe. Das letzte wird sich in dem zweiten Theile seiner Philosophie ausweisen. Das erste ist zwar die Auslegung mehrerer seiner Schüler, und die Hauptsätze dieses Systems sind zu wenig bewiesen, als daß es nicht anders gedeutet werden könnte, zumal in einer Sache, worin nicht die Vernunft sondern die Neigung die erste Stimme hat; allein Epikur war weit entfernt ein zügelloses Leben zu billigen, er wollte nur, daß die Menschen als vernünftige Wesen glückselig leben sollten, und gab dazu Vorschriften, denen selbst Cicero und Seneca nicht ihren Beifall versagen konnten 44). Darum ist aber sein System um nichts haltbarer, man mag es von der psychologischen oder moralischen Seite betrachten.

Wenn auch in psychologischer Rücksicht die Voraussetzung, worauf sich alles stützt, daß es keinen Mittelzustand zwischen Lust und Unlust giebt, daß daher das Aufhören des Schmerzens ein Uebergang in den Zustand der Lust sey, ob sie gleich nicht bewiesen ist, vertheidiget werden könnte, so ist doch die Behauptung, daß der Zustand, wo man keinen Schmerz empfindet, ein Zustand

der

κας αλγηδονας λεγουσι των ψυχικων — ὁ δε τας ψυχικας. Dasselbe muß auch von dem Vergnügen gelten. Cicero de Finib. I. c. 17.

44) Cicero Tuscul. Quaestion. III. c. 20. Seneca de vita beata c. 13.

der höchsten Lust sey, ganz falsch. Keine Lust empfinden, ist noch nicht dem Zustande der wirklichen Lust gleich zu setzen, und keinen Schmerz empfinden, mag in Vergleichung mit wirklicher Unlust ein wünschenswerther Zustand seyn, wirkliche Lust ist es nicht, geschweige denn der höchste Grad derselben 45). Wahrscheinlich wollte Epikur dem Cyrenaischen System das Anstößige nehmen, welches so viele Männer von gesunden Grundsätzen empörte. Allein es ist ihm bloß gelungen die äußere Gestalt desselben etwas zu verbessern, ohne ihm mehr moralischen Gehalt zu geben. Die Gebrechen des Epikureischen Systems in moralischer Rücksicht sind zu einleuchtend, als daß sie einer besondern Anführung bedürften. Nur das ist an ihm, als System betrachtet, zu loben, daß Epikur in ihm größtentheils Consequenz beobachtet, daß er manches offener gestehet, was andere würden zu verbergen gesucht haben.

Durchgängige Consequenz vermißt man indessen doch. Ungeachtet das System Vorschriften enthält, die nur auf einen angenehmen Lebensgenuß berechnet sind, denen nichts als Selbstliebe zum Grunde liegt, so kommen doch auch, wiewohl selten, Gedanken vor, welche einen edlern Ursprung verrathen, und mit dem Geiste seines Systems in Widerspruch stehen, z. B. es ist besser, mit Vernunft unglückselig, als ohne Vernunft glückselig zu seyn; der Weise ist auch unter der Folter glückselig 46). Aber nur Consequenz war es, welche machen konnte, daß Epikur den Widerspruch seiner Grundsätze mit dem moralischen Bewußtseyn nicht wahrnehmen konnte. Ueberzeugt, daß alle Erkenntniß empirisch ist, und daß der Mensch alle Data zu derselben aus den Eindrücken der Sinne empfängt, mußte

45) Cicero de Finib. II. c. 6. 7.

46) Diogen. Laert. X. §. 135. Cicero Tuscul. Quaest. II. c. 7.

er auch alle moralische Begriffe und Grundsätze aus derselben Quelle ableiten. Er nahm daher den Menschen, wie er in der Erfahrung erscheint, als sinnliches vernünftiges Wesen, dessen Neigung auf Glückseligkeit gerichtet ist, und von keiner andern Richtschnur weiß, als die vollkommenste Befriedigung dieses Naturgesetzes. Die Bedingungen derselben sind die größtmöglichste Summe von angenehmen Empfindungen, der höchste Grad derselben, verbunden mit der größten Dauer. Ein Zustand, welcher alles dieses vereiniget, ist Seligkeit, das Loos der göttlichen Natur. Dem Menschen ist eine niedere Stufe derselben beschieden, die ihn aber dennoch vollkommen beglückt. Das vorzüglichste Moment, worauf Epikur siehet, ist die Dauer, die Entfernung aller unterbrechenden unangenehmen Empfindungen, und die Verlängerung der angenehmen Gefühle. Darum ist seine praktische Philosophie mehr auf den bleibenden Zustand, als auf die einzelnen Gefühle selbst berechnet 47).

Die Glückseligkeit, welche Epikur als das letzte Ziel des Menschen betrachtet, ist daher kein Werk des bloßen Glücks, bei welchem sich der Mensch leidend verhält; er muß sich seine Glückseligkeit selbst hervor bringen, durch den Gebrauch seiner Vernunft. Ein Mensch, der seine Glückseligkeit sich selbst verdankt, ist eben darum auch weniger von dem Schicksal abhängig 48). Darin besteht, nach Epikur, die Freiheit des Menschen, in der Unabhängigkeit von dem Einfluß zwingender Naturkräfte. Um sie zu begründen und begreiflich

47) Diog. Laert. X. §. 121.

48) Diogen. Laert. X. §. 144. *Βραχεια σοφῳ τυχη παρεμπιπτει· τα δε μεγιστα και κυριωτατα ὁ λογισμος διοικησε, και κατα τον συνεχη χρονον του βιου διοικει και διοικησει.*

lich zu machen, nahm er eine Unbegreiflichkeit an, daß alle Atomen von dem Gesetz ihrer Bewegung, der Schwerkraft, nur etwas weniges abweichen, ohne daß diese Abweichung einem andern Gesetz unterworfen sey. Sein Versuch, Freiheit zu beweisen, ist ein Beweis mehr, daß nur die Verkennung der Sphäre des Verstandes diese Speculationen erzeugen konnte. Die Freiheit auf solche Gründe stützen, ist so gut, als keinen Begriff von der Freiheit selbst haben.

Es ist endlich noch ein auffallender Beweis von der innern Inconsistenz dieses Moralsystems, daß Epikur, ungeachtet er die Glückseligkeit als das höchste Gut und als das einzige Ziel alles Strebens des Menschen betrachtete, dennoch die Glückseligkeit wieder so herabsetzt, daß es in den Augen jedes Vernünftigen nicht der Mühe werth scheinen müßte, sich um den Besitz derselben zu bemühen. Wenn er zeigen will, daß die Welteinrichtung nicht von einer Intelligenz sondern von dem Zufalle herrühre, so schildert er den Menschen als ein so elendes, schwächliches und zerbrechliches Wesen, das bei seiner Geburt durch Weinen sein künftiges Elend bejammere, und stets im Kampfe mit der stiefmütterlichen Natur kaum seine kümmerliche Existenz erringen könne; als ein Wesen, dem nur aus Thorheit Lust nach Verlängerung des Lebens anwandeln könne, weil dieses ein ewiges Einerlei darbiete 49).

Physiologie.

Es ist für den sinnlichen Menschen, der nichts Höheres kennt, als Genuß, nichts lästiger, als die Stimme

49) Lucret. V. v. 200—235. III. v. 855—984.

des Gewissens, welche sich oft mitten in dem berauschenden Vergnügen vernehmen läßt, und ihn an seine Unterwürfigkeit an einen obersten Richter und Vergelter erinnert. Diese Störungen werden desto beängstigender, wenn sich diese Furcht nicht allein aus den Regungen des Gewissens, sondern auch aus Aberglauben und Mangel an aufgeklärten Begriffen herschreibt.

Nicht anders dachte Epikur. Er betrachtete den Glauben an eine weltregierende Gottheit und an ein künftiges Leben als Hindernisse der Glückseligkeit, und seine Naturlehre ist darauf berechnet, diesen Stein des Anstoßes aus dem Wege zu räumen, den Menschen von dem lästigen Gedanken an Gott und Fortdauer zu befreien, indem er zu beweisen sucht, daß die Welt durch zufällige Verbindung der Atomen entstanden, daß die Götter als selige Wesen um keine Weltregierung sich bekümmern, und die Seele des Menschen materiell und mit dem Körper zerstörbar sey 50).

Die Grundlage der Naturlehre ist von Democritus entlehnt, nur weiter ausgeführt, und mit einigen Sätzen vermehrt, welche das Bedürfniß, andere Behauptungen zu gründen, nothwendig machte. Wenn man diese Sätze, welche nicht in dem Systeme liegen, sondern zu demselben hinzugefügt worden sind, wegrechnet, so kann man ihm einen gewissen Zusammenhang, so wie dem ganzen Lehrgebäude in Beziehung auf das Verhältniß des Theoretischen und Praktischen, Consequenz nicht absprechen. Auf die Frage: mit welchem Fug und Recht das Theoretische dem Praktischen untergeordnet, das erste dem letzten angepaßt worden, oder mit andern Worten, wie es sich rechtfertigen lasse, daß die Natur der erkennbaren Natur sich nach dem Bedürfnisse des nach Glückseligkeit strebenden Men-

50) Diogen. Laert. X. §. 81. 82. 142. 143. Plutarchus non posse suaviter vivi secundum Epicurum p. 1100 seq.

Menschen richten müsse, findet sich in dem Systeme selbst kein befriedigender Grund. Zwar ist das Bestreben der Vernunft nach Einheit der Erkenntniß nicht zu verkennen; aber eben so einleuchtend ist es, daß sie hier nach individuellen Ansichten und Zwecken, nicht nach ihren unwandelbaren Gesetzen verfährt, indem mehrere unhaltbare Hypotheſen vorausgesetzt werden, und auf diese der Versuch, Harmonie in das Ganze der Erkenntniß zu bringen, sich gründet. Diese Hypotheſen sind: Glückseligkeit ist das einzige Ziel des Bestrebens der Menschen; der Glaube an die Vorsehung und Unsterblichkeit der Welt ist mit dem ungestörten Genuß der Glückseligkeit unverträglich; also giebt es zwar höhere Wesen, aber ohne allen Einfluß auf die Weltregierung; und die Seelen dauern nur so lange, als sie mit dem Körper verbunden sind. Auf jeden Fall verfahren diejenigen Dogmatiker consequenter, welche die Moral, insofern sie darunter die Wissenschaft von den materialen Gesetzen des menschlichen Handelns verstehen, von der Naturkenntniß, nicht umgekehrt, diese von jener abhängig machen.

Die Naturlehre des Epikur ist von sehr großem Umfange; aber der größte Theil derselben gehört in die Geschichte der Physik, hieher nur die allgemeine Naturlehre, Psychologie und Theologie.

Epikur gehet von dem Grundsatz aus: Aus Nichts wird Nichts. Denn sonst müßte alles aus allem werden, ohne bestimmten Zeugungsstoff. Eben so wenig kann aber auch etwas, das ist, zernichtet werden, weil sonst zuletzt alles zernichtet würde [51]).

Das Universum ist ein Körper. Die Sinne lehren, daß es Körper giebt. Wie aber daraus der zu beweisende Satz folget, leuchtet nur dann erst ein, wenn

51) Diogen. Laert. X. §. 38, 39. Lucretius I, v. 160—265.

man den Grundſatz ſeiner Canonik zu Hülfe nimmt, daß die Sinne die einzige Quelle aller Erkenntniß ſind 52).

Daß Körper da ſind und ſich bewegen, iſt eine Wahrheit, wovon uns die Sinne überzeugen. Es muß alſo auch Etwas da ſeyn, worin ſie ſind und ſich bewegen, dies iſt das Leere, der Raum, ein Etwas, das ſich nicht berühren, nicht empfinden läßt 53). Außer dem Leeren, und dem das Leere erfüllenden, läßt ſich nichts Reales weiter denken, ſondern alles übrige iſt ein Attribut oder Accidenz von einem von beiden 54).

Die Körper ſind theils zuſammengeſetzte, theils einfache, Atomen, aus welchen die zuſammengeſetzten beſtehen. Die Atomen ſind unveränderlich, weil ſonſt alles ſich zuletzt in Nichts auflöſen würde, beharrlich, ausgedehnt, ohne Zwiſchenräume und daher unzertheilbar 55). Es kommt ihnen keine Eigen-

52) Diogen. Laert. X. §. 39. το παν εξι σωμα· τα μεν γαρ σωματα ως εξιν, και αυτη ἡ αισθησις επι παντων μαρτυρει.

53) Diogen. Laert. X. §. 40. ει μη ην ὁ κενον, και χωραν και ανεφη φυσιν ονομαζομεν, ουκ αν ειχε τα σωματα, ὁπου ην, ουδε δι' ου εκινειτο, καθαπερ φαινεται κινουμενα.

54) Diog. Laert. X. §. 40. παρα δε ταυτα ουδεν ουτε επινοηθηναι δυναται, ουτε περιληπτως, ουτε αναλογως τοις περιληπτοις, ως καθ' ὁλας φυσεις λαμβανομενα, και μη ως τα τουτων συμπτωματα ἡ συμβεβηκοτα λεγομενα. Lucret. I. v. 430—483. Nam quaecunque cluent, aut his conjuncta duabus, Rebus ea invenies, aut horum eventa videbis.

55) Diog. Laert. X. §. 41. των σωματων τα μεν εξι συγκρισεις, τα δ' εξ ων αι συγκρισεις πεποιηνται. ταυτα

genschaft zu, außer Gestalt, Größe, Schwere und Bewegung, und diese Eigenschaften besitzen sie in uns bestimmbar vielen Modificationen, ungeachtet keine derselben in einem solchen Grade, daß sie durch die Sinne wahrgenommen werden könnte. Noch nie hat Jemand einen Atom angeschauet. Darum ist aber die Wirklichkeit der Atomen eben so wenig zweifelhaft, als die Wirklichkeit des Windes, welcher auch nicht gesehen wird 56).

Die Atomen sind der Zahl nach unendlich, ihrer Gestalt nach von unbestimmbarer Verschiedenheit, damit alle die unendlich mannichfaltigen zusammengesetzten Körper daraus entstehen können 57).

Das Universum ist unendlich, sowohl in Ansehung der Zahl der Körper, als in Ansehung des Leeren. Wäre das letzte begrenzt, so würden die Körper keinen

ταυτα δ' εξιν ατομα και αμεταβλητα, ειπερ μη μελλει παντα εις το μη ον φθαρησεσθαι, αλλ' ισχυοντα ὑπομενειν εν ταις διαλυσεσι των συγκρισεων, πληρη την φυσιν οντα, και ουκ εχοντα επη η ὁπως διαλυθησεται. Lucret. I. v. 483-635.

56) Diog. Laert. X. §. 44. 55. μηδε ποιοτητα τινα περι τας ατομους ειναι, πλην σχηματος και μεγεθους και βαρους — παν δε μεγεθος μη ειναι περι αυτας· ουδεποτε γουν ατομος ωφθη αισθησει. §. 42, 43. Lucret. L. II.

57) Diogen. Laert. X. §. 42. τα ατομα των σωματων και μεγα, ἀφ ὡν και αι συγκρισεις γινονται, και εις ἁ διαλυονται, απεριληπτα εστι ταις διαφοραις των σχημαtων· ου γαρ δυνατον γενεσθαι τας τοσαυτας διαφορας των σχηματων εκ των ατομων περιειλημμενων. και καθ' ἑκαστην δε σχηματισιν ἁπλως απειροι εισιν ατομοι, ταις δε διαφοραις ουχ ἁπλως απειροι, αλλα μονον απεριληπτοι.

Raum zu ihrer Subsistenz haben; im entgegen gesetzten Falle, wenn der leere Raum begrenzt, und die Körper unendlich wären, so würden sie an keiner Stelle einen Ruhepunkt haben, sondern in dem Raume hin und her zerstreuet werden. Das Universum hat also keine Grenze, und ist daher unendlich [58]). Das Universum ist unveränderlich. Denn die Quantität der Materie bleibt unveränderlich dieselbe, es kommt nichts hinzu und nichts davon. So wie das Ganze daher gewesen ist, so ist es jetzt und wird in Zukunft seyn [59]). Ungeachtet aber das Ganze unveränderlich ist, so streitet doch damit nicht, daß die Theile veränderlich seyn können. Vielmehr behauptet Epikur, daß das Universum aus unendlichen Welten bestehet, welche entstehen, verändert werden, und wieder vergehen [60]).

Aus diesen Sätzen sucht nun Epikur sowohl die Bildung einzelner Theile des Universums, z. B. unserer Erde, theils

58) Diogen. Laert. X. §. 42. ειτε γαρ ην το κενον απειρον, τα δε σωματα ωρισμενα, ουδαμου αν εμενε τα σωματα, αλλ' εφερετο κατα το απειρον κενον διεσπαρμενα, ουχ εχοντα τα ὑπερειδοντα και ξελλοντα κατα τας αντικοπας· ειτε το κενον ην ωρισμενον, τα δε σωματα απειρα, ουκ αν ειχε τα απειρα σωματα, ὁπου αν εξη. §. 41.

59) Diogen. Laert. X. §. 39. και μην και το παν και τοιουτον ην οιον νυν εξι και αει τοιουτον εξαι. ουδεν γαρ εξιν εις ὁ μεταβαλλει. παρα γαρ το παν ουδεν εξιν εις ὁ αν εισελθον αυτο την μεταβολην ποιησατο.

60) Diogen. Laert. X. §. 45. αλλα μην και κοσμοι απειροι εισιν, εις' ὁμοιοι τουτῳ, εις' ανομοιοι §. 74. δηλον ουν ως και φθαρτους φησι τους κοσμους, μεταβαλλοντων των μερων. §. 89.

theils die Entstehung der Naturerscheinungen zu erklären. Sein Hauptzweck ist dabei die Bestreitung der Metaphysik derjenigen Philosophen, welche zur vollständigen Erklärung der Welt, vorzüglich ihrer zweckmäßigen Einrichtung, die Causalität einer Intelligenz zu Hülfe nehmen. Die Bildung des Universums und seiner Theile, sagte er, kann kein Werk einer vollständigen Ursache, oder einer Gottheit seyn, denn sowohl die Natur dieser Wesen, als die Beschaffenheit der Welt streitet dagegen.

Wenn wir uns die Götter als selige, vollkommene Wesen denken müssen, so muß auch alle Vorstellung von Arbeit, Mühe und Sorge von ihnen entfernt bleiben. Sie können schon darum nicht die Welt gebildet haben. Dann läßt sich keine Ursache denken, welche sie hätte dazu bewegen können. Wollten sie etwa die Welt um der Lebendigen willen bilden? Das Leben zu verlieren, wenn es noch Lust gewährt, ist ein Unglück; aber für den, der noch nicht ist, ist es gleichgültig, ob er ins Leben gerufen wird, oder nicht. Oder was kann den Unsterblichen die Gunst der Sterblichen nützen, um für diese etwas zu thun? Und was konnte sie nach ihrer langen Ruhe treiben, ein neues Werk zu beginnen? Etwa Ueberdruß und Ekel an ihrem seligen Zustande? Zudem ist die Bildung und Regierung der Welt, wegen ihres unendlichen Umfanges, eine Unmöglichkeit [61]).

Die Welt zeigt in ihrer Einrichtung so viel Mängel und Fehler, daß sie gar nicht für das Werk einer vernünftigen Ursache gehalten werden kann. Welchen beträchtlichen Theil von der bewohnbaren Oberfläche der Erde nehmen die Berge, Wälder, Hügel, Sümpfe und Meere weg. Ein Theil ist unbewohnbar wegen der Kälte, ein anderer

61) Diogen. Laert. X. §. 139. 76, 77. Lucret. V. v. 157—181.

anderer wegen der Hitze. Den Ueberrest würden Disteln und Dornen bedecken, wenn menschlicher Fleiß nicht unaufhörlich dagegen kämpfte. Und ist es ihm auch endlich gelungen, die Saat auf dem Acker grünen zu sehen, so zerstört Hitze und Frost, Stürme und Regengüsse die Hoffnung des fleißigen Landmanns wieder. Die wilden Thiere, die auf dem Lande und im Meere sich aufhalten, befeinden das menschliche Geschlecht; Jahreszeiten bringen Seuchen; zu früh rafft der Tod den Menschen weg. Und wie stiefmütterlich bezeugt sich die Natur gegen den Menschen. Nackt stößt sie ihn von sich, in dem hülflosesten Zustande; mit Weinen hebt er die ersten Augenblicke seines Lebens an, in dem er so viel Ungemach auszustehen hat. Wie viel freigebiger hat sie die Thiere bedacht? 62)

Dieses letzte Räsonnement, ungeachtet es weit gründlicher seyn könnte, enthält dennoch den Keim von wichtigen Zweifeln, welche keiner dogmatischen Philosophie ganz zu heben gelingen wird, so sehr auch die Stoiker allen Scharfsinn aufboten, die Gottheit wegen des Bösen in der Welt zu rechtfertigen. Wenn man das erste unpartheiisch rechtfertigen will, so muß man gestehen, daß hier auf beiden Seiten anthropomorphistische Vorstellungen zum Grunde liegen. Der Platoniker, indem er den Antheil einer Intelligenz an der Bildung der Welt behauptete, drückte sich zu menschlich aus, wenn er diese Idee bis zum Begreifen entwickeln wollte; aber Epikur legte nicht minder einen zu kleinen menschlichen Begriff von der Gottheit zum Grunde, um jene Idee lächerlich zu machen. Beide verkannten die Grenzen des Verstandes und der Vernunft. Im Grunde haben beide Recht und Unrecht. Die Platoniker und Stoiker konnten die Realität der Idee von einer die Welt bildenden und regierenden Gottheit nicht beweisen, die Epikuräer sie wohl lächerlich machen, aber nicht widerlegen.

Da

62) Lucret. V. v. 200—235. II. v. 180, 181.

Da also Epikur die Erklärung des Ursprungs der Welt durch die Causalität einer Intelligenz verwarf, die Ewigkeit derselben hingegen auch nicht annehmlich fand, wegen der so vielfältig aufdringenden Erfahrungen von Wandelbarkeit und Zufälligkeit aller Dinge [63]), so kehrte er auf den Standpunct der ältern Philosophen zurück, den die folgenden als unzureichend verlassen hatten; er suchte nehmlich die Entstehung der Welt aus bloßen Naturursachen nach den Grundsätzen seiner Atomenlehre zu erklären, ohne zu fühlen, daß dieser Versuch in anderer Hinsicht eben so unzureichend und abentheuerlich sey, als der seiner Gegner. Er scheint nehmlich sich damit begnügt zu haben, aus seiner Theorie zu zeigen, wie aus einzelnen Atomen Körper von verschiedener Art entstehen, und wie sie wieder aufgelöset werden, als wenn es in der Welt keine andern als mechanische Kräfte gäbe, oder sich aus diesen alle Erscheinungen erklären liessen. Und wenn man auch diese höhern Foderungen fahren läßt, so ist der Versuch doch an sich schon mislungen, weil er auf Hypothesen sich gründet, und neue Fragen aufregt, die nie beantwortlich sind.

Der leere Raum, die Atomen, und die Gestalt, Schwere und Bewegung derselben, das sind die Principien, aus welchen Epikur Welten entstehen läßt. Aus den letzten Eigenschaften erklärt er die Bildung der Körper, aus der mannichfaltigen Gestalt aber ihre Verschiedenheiten.

Die Atomen bewegten sich von Ewigkeit in dem leeren Raume. Bewegung ist eine Folge der Dichtheit. Alle Atomen bewegen sich daher in senkrechter Richtung und in gleicher Geschwindigkeit, sowohl die schweren als die leichten [64]). Denn leicht und schwer,

von

63) Lucret. V. v. 236—417.

64) Diog. Laert. X, §. 43. κινουνται τε συνεχως αι ατομοι

von den Atomen gebraucht, drückt nur einen Gradunterschied der Dichtheit aus. Ungeachtet nun neuere Versuche von dem Falle der Körper im luftleeren Raume mit dieser Behauptung des Epikurs übereinstimmen, so läßt sie sich doch nicht mit der Ableitung der Bewegung aus der Schwere vereinigen, und die Gradverschiedenheit in der Schwere müßte nothwendig auch eine Verschiedenheit in der Geschwindigkeit zur Folge haben. Epikur leitet aber diese Gleichheit der Geschwindigkeit von dem Mangel alles Widerstandes in dem leeren Raume her.

Dieses ist die ursprüngliche Bewegung der Atomen. Wenn indessen alle Atomen in senkrechter Richtung sich bewegten, so würde keine Verbindung derselben zu einem Aggregate möglich seyn. Es ist daher nothwendig, daß die Atomen zufällig (in keiner bestimmten Zeit, an keinem bestimmten Orte) etwas weniges von der senkrechten Linie abweichen. Eine Ursache von dieser Abweichung hat Epikur nicht weiter angegeben; nur allein das Bedürfniß, die Entstehung der Aggregate zu erklären, und den Zwang der Nothwendigkeit aus der ganzen Natur zu entfernen, Zufälligkeit der Naturbegebenheiten einzuführen, und die Freiheit des Menschen zu retten, bestimmten ihn zu dieser Behauptung. Allein außer dem, daß es nicht philosophisch ist, etwas willkührlich anzunehmen, um ein Factum zu erklären, so ist auch noch überdies die Hypothese sehr schlecht gewählt. Denn wenn alle Atomen von der senkrechten Linie abweichen, so wird eben das erfolgen, als wenn sie alle senkrecht fallen. Und was hat diese Abweichung für Beziehung auf die Freiheit des menschlichen Willens? Blinde Zufälligkeit in der Natur ist eben so

ατομοι. Φησι δε ενδοτερω, και ισοταχως αυτας κινεισθαι, του κενου την ιξιν ομοιαν παρεχομενου και τη κουφοτατη και τη βαρυτατη εις τον αιωνα.
§. 61. Lucret. II. v. 79—166, 235—242.

ſo viel, als Aufhebung aller Natur. Das Ungereimteſte iſt endlich das, daß dieſe Abweichung ohne allen Grund angenommen wird, um von Factis in der Natur Grund anzugeben, welches dem Grundſatze des Epikurs, aus Nichts wird Nichts, geradezu widerſpricht [65].

Außer dieſer urſprünglichen Bewegung und ihrer Abweichung, giebt es noch eine abgeleitete, welche durch das

65) Lucret. II, v. 217 ſeq. Cicero de Fato c. 10. De Finib. I. c. 6. Itaque attulit rem commentitiam; declinare dixit atomum perpaulum, quo nihil poſſet fieri minus; ita effici complexiones et copulationes et adhaeſiones atomorum inter ſe, ex quo efficeretur mundus, omnesque partes mundi, quaeque in eo eſſent. Quae cum res tota ficta ſit pueriliter, tum ne efficit quidem quod vult: nam et ipſa declinatio ad libidinem fingitur, (ait enim declinare atomum ſine cauſa, quo nihil turpius phyſico, quam, fieri ſine cauſa quidquam dicere) — nec tamen id, cuius cauſa haec finxerat, aſſecutus eſt. Es war daher eine vergebliche Mühe, wenn Mosheim (Cudworth p. 940) einen Grund dafür in Epikurs Syſtem ſelbſt aufſuchte, und denſelben in der Verſchiedenheit der Größe und des Gewichts der Atomen gefunden zu haben glaubte. In dem leeren Raume, von dem hier die Rede iſt, fallen die Atomen ohne Unterſchied ihrer Größe und Schwere mit gleicher Geſchwindigkeit, wie wir vorhin angeführt haben; es kann alſo auch daraus jene Abweichung von der ſenkrechten Bewegung nicht abgeleitet werden. Auch Plutarch verſichert, daß Epikur ſie ohne weitern Grund angenommen habe, de Animae procreat. ex Timaeo S. 1015. Επικουρῳ γαρ ουδε ακλιτος εγκλιναι την ατομον εγχωρουσιν, ὡς αναιτιον επεισαγοντι κινησιν εκ του μη οντος.

das Zusammenstoßen der Atomen entsteht. Die Atomen können, wegen ihrer Dichtheit, nicht durchdrungen werden; einer widersteht dem andern beim Zusammenstoßen, und daher entsteht eine zurückprallende Bewegung, welche größer oder kleiner ist, je nachdem der Atom, der anstößt, leichter oder schwerer ist [66]).

Durch diese Bewegungen stießen die Atomen aufeinander, drängten sich in eine große unordentliche Masse zusammen, in welcher große und kleine, runde und eckigte, schwere und leichte untereinander gemischt waren. Endlich sonderten sich die einartigen von den übrigen. Die runden, kleinen, leichten wurden in die Höhe geschnellt, aus ihnen entstanden die Körper der Sonne, des Mondes, der Sterne; diejenigen, welche sich nicht so hoch erheben konnten, und von den feurigen verlassen wurden, bildeten die Luft; die schwerern senkten sich, und aus ihnen entstand Erde und Wasser. Die Mutter Erde brachte Vegetabilien und Thiere aller Art hervor, indem aus der Verbindung der Atomen, nach mehrern Zusammensetzungen, endlich diejenigen Gebilde hervortraten, welche jetzt noch bestehen [67]).

Es ist nicht nöthig, die Hypothese weiter zu verfolgen, oder etwas zur Beurtheilung derselben hinzuzufügen. Sie spricht sich selbst das Urtheil. Wenn auch die entgegengesetzte Hypothese, welche Epikur durch die seinige verdrängen wollte, eben so wenig erweislich ist, als die seinige, so befriedigt sie doch mehr den menschlichen Verstand; denn sie enthält einen denkbaren Grund von der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Natur, da hingegen in der Theorie des Epikurs nicht die geringste Rücksicht darauf genom-

66) Diogen. Laert. X. §. 44. Lucret. II. v. 94—106.

67) Diogen. Laert. X. §. 44. Lucret. I, v. 1020. V. v. 417—509.

genommen ist. Wie läßt sich aus blinder Nothwendigkeit, die durch die zufällige Abweichung noch dazu wieder aufgehoben wird, der Grund unveränderlicher Naturgesetze ableiten?

Daß Epikur nach diesen Grundsätzen kein Freund der teleologischen Naturbetrachtung war, ist ganz natürlich. Es ist auch nicht zu leugnen, daß diejenigen, welche behaupteten, die Welt sey zu gewissen Zwecken eingerichtet, vorzüglich die Stoiker, viel Unfug damit trieben, indem sie es als eine Sache des Wissens betrachteten, und ihre Einbildungskraft bei Aufsuchung der Zwecke, warum dieses oder jenes sey, zügellos schwärmen ließen. Insofern hatte Epikur allerdings Recht, wenn er sich dagegen setzte. Er ging aber auf der andern Seite ebenfalls zu weit, wenn er meynte, mit der physisch-mechanischen Erklärung alle Nachfrage nach Zwecken ganz und gar aus dem Wege geräumt zu haben. Es war nach seiner Denkungsart Unsinn zu sagen: das Auge sey zum Sehen eingerichtet, und habe dieses Zweckes wegen diese Form erhalten; denn, meynte er, da müsse das Sehen schon vorausgegangen seyn; richtiger sage man, weil das Auge diese Beschaffenheit habe, deswegen werde es zum Sehen gebraucht [68]). Das hat nun zwar seine Richtigkeit, aber die Vernunft ist dadurch noch nicht befriediget, daß durch eine zufällige Zusammenfügung der Atomen das Auge diese Einrichtung bekommen haben solle.

Psycho-

68) Lucret. IV. v. 821 — 855.

Caetera de genere hoc inter quaecunque pretantur,
Omnia perversa praeposteraque sunt ratione,
Nil adeo quoniam natum est in corpore, ut uti
Possemus, sed quod natum est, id procreat usum;

Psychologie.

Da es nach dem Epikur nichts Reales giebt, außer den Atomen, ihren Verbindungen und dem Raume, so verfährt er ganz consequent, daß er das denkende und wollende Princip als etwas Körperliches betrachtet, und er ist daher ein Materialist, und zwar aus deutlich gedachten und entwickelten Gründen. Er ist zugleich in dem eigenen Falle, daß er nicht allein aus theoretischen, sondern aus praktischen Gründen, Materialist war, und sein Herz zum wenigsten eben so vielen Antheil an dem Materialismus nahm, als sein Verstand. Der Glaube an die Fortdauer der Seele hatte in seinen Augen eben so viel Schreckliches, Beunruhigendes und die Glückseligkeit Stöhrendes, als der Glaube an eine weltregierende Gottheit. Seine Einbildungskraft malte alle die Schreckensbilder von dem Zustande nach dem Tode, welche die Volksreligion enthielt, mit den schwärzesten Farben, und ohne auf den moralischen Zustand der Menschen, auf die Ruhe oder Beängstigung des Gewissens zu achten, erblickte er darin nichts als Phantome geschaffen, um das Leben der Sterblichen zu verbittern. Alle Schrecken des Todes leitete er aus der Vorstellung, daß mit demselben nicht alles aus sey, und aus der Ungewißheit des Zustandes, in welchen man kommen werde, welche nur der Phantasie Spielraum gebe,

Nec fuit ante videre oculorum lumina nata,
Nec dictis orare prius, quam lingua creata est.
Sed potius longe linguae praecessit origo
Sermonem multoque creatae sunt prius aures,
Quam sonus est auditus, et omnia denique membra
Ante fuere (ut opinor) eorum quam foret usus.
Haud igitur potuere utendi crescere causa.
Diog. Laert. X. 142, 143.

gebe, mit eitlen Bildern zu quälen 69). Allen diesen bloß eingebildeten Qualen ein Ende zu machen, war nach seiner Ansicht kein besseres Mittel, als die Quelle zu verstopfen, woraus sie entsprangen, und den Wahn der nicht körperlichen und unsterblichen Natur der Seele von Grund aus zu zerstören.

Die Seele ist so gut ein Theil des Menschen, als Hände und Füße; aber doch keine Harmonie oder Resultat der Zusammensetzung und Vereinigung der Bestandtheile des Körpers, weil oft bei völligem Wohlbefinden des Körpers die Seele unangenehme Gefühle hat, und umgekehrt in einem behaglichen Zustande ist, wenn der Körper zerrüttet ist. Zudem können oft ohne Verletzung des Lebens mehrere Theile vom Körper verloren gehen, da hingegen ein geringer Verlust von Wärme oder Luft den Tod bringt. Hieraus folgt also, daß es in dem Körper gewisse Theile geben muß, von welchen das Leben mehr als von andern abhängt, daß das Leben nicht die Wirkung der gesammten Maschine, sondern besonderer mit dem thierischen Körper verbundenen Theile ist, in welchen das Wesen der Seele besteht 70).

Daß die Seele körperlicher Natur ist, beweiset die Wechselwirkung und Mitleidenschaft, welche zwischen beiden Statt findet. Auf Schrecken folgt oft Ohnmacht, auf Verwundungen Stöhrung der Seelenwirkungen. Nun kann aber nichts leiden und wirken, außer nur Körper; nur Körper können auf einander durch Berührung wirken. Die Seele muß also ein Körper seyn. Es ist ein eitler Wahn, sie für unkörperlich zu halten, da es nichts

69) Lucret. III. v. 30—93. Plutarch. non posse suaviter vivi secundum Epicurum p. 1103 seq.

70) Lucret. III, v. 95—130.

Unkörperliches außer dem Leeren giebt, dieses aber weder wirken noch leiden kann [71]). Da aber nichts so schnell wirkt, als die Seele, wie man daraus sehen kann, daß oft Entschluß und That fast nicht zu unterscheiden ist; und da nach dem Tode in dem Körper gar keine sichtbare Veränderung, auch keine Abnahme am Gewichte zu spüren ist, außer daß die Lebenswärme und Lebensthätigkeit entgehet, so muß sie eine höchst bewegliche und feine Substanz seyn, welche aus den rundesten und feinsten Atomen bestehet [72]).

Im Grunde ist dies, wie das mehrste des Epicurischen Systems, demokritisch. Nur ging Epikur darin weiter, daß er in der nähern Bestimmung des Seelenwesens auf das niedere und höhere Seelenvermögen, oder auf die sinnlichen und vernünftigen Seelenwirkungen bestimmtere Rücksicht nahm, und daher die Theorie des Demokrits (man sehe 1 B. S. 283) weiter ausbildete. Allein es zeigte sich auch hier gar bald, daß keine Art des Dogmatismus, daß weder Materialismus noch Spiritualismus im Stande ist, das Problem, was die Seele sey und worin ihr Wesen bestehe, zur befriedigenden Einsicht aufzulösen.

Das Wesen der Seele besteht aus mehrern Atomen, welche zusammen ein unzertrennliches, höchst subtiles Wesen ausmachen, und auf verschiedene Art unter einander gemischt seyn können. Diese Bestandtheile sind: die Wärme, die Luft und ein geistiger Stoff (Hauch), und endlich viertens noch ein Stoff ohne Namen, von welchem die Empfindungskraft abhängt. Das Daseyn der drei ersten Stoffe wird durch das Factum bewiesen, daß bei dem Tode ein

71) Lucret. III. v. 153—177. Diogen. Laert. X. §. 67.

72) Lucret. III. v. 178—188. Diog. Laert. X. §. 63.

ein geiſtiges Weſen, ein Hauch dem Körper entgeht, mit dem Hauche aber Luft und Wärme verbunden iſt. Die Exiſtenz des vierten Stoffes wird daraus gefolgert, weil ſich aus keinem der erſten das Empfinden, Vorſtellen und Denken erklären läßt 73). Alſo war es nur im Drange der

73) Diogen. Laert. X. §. 63. ὅτι ἡ ψυχη σωμα ἐςι λεπτομερες, πανˆ ὁλον το αθροισμα παρεσπαρμενον· προσεμφερεςατον δε πνευματι θερμου τινα κρασιν εχοντι. §. 66. και ἐξ ατομων αυτην συγκεισθαι λειοτατων και ςρογγυλοτατων, πολλῳ τινι διαφερουσων των του πυρος. Lucret. III. v. 204—307.

Nec tamen haec ſimplex nobis natura putanda eſt.
Tenuis enim quaedam moribundos deſerit aura
Miſta vapore; vapor porro trahit aëra ſecum,
Nec calor eſt quisqam, cui non ſit miſtus et aer —
Iam triplex animi eſt igitur natura reperta.
Nec tamen haec ſat ſunt ad ſenſum cuncta creandum,
Nil horum quoniam recipit mens poſſe creare
Senſiferos motus, quaedam qui mente volutent,
Quarta quoque his igitur quaedam natura neceſſe eſt
Attribuatur (ea eſt omnino nominis expers)
Qua neque mobilius quidquam, nec tennius extat,
Nec magis e parvis aut levibus ex elementis
Senſiferos motus qui didit prima per artus.

Stobaeus Eclog. Phyſ. p. 798. Επικουρος κραμα εκ τετταρων, εκ ποιου πυρωδους, εκ ποιου αερωδους, εκ ποιου πνευματικου, εκ τεταρτου τινος ακατανομαςου, τουτο δ' ην αυτῳ το αισθητικον· ὡν το μεν πνευμα κινησιν, τον δ'αερα ηρεμιαν, το δε θερμον την Φαινομενην θερμοτητα του σωματος, το δ' ακατανομαςον την εν ἡμιν εμποιειν αισθησιν, εν ουδενι γαρ των ονομαζομενων ςοιχειων ειναι αισθησιν.

Verlegenheit, daß Epikur noch einen vierten Bestandtheil des Seelenwesens annahm; derselbe Grund, welcher den Spiritualisten die Behauptung der Immaterialität abzwang. Was gewann aber Epikur durch seine Hypothese? Erklärte sie nur das Geringste von den Erscheinungen der Seele? Wie kann ein Atom, dessen Natur ganz unbekannt ist, zur Erklärung der Erscheinungen der wirklichen Welt gebraucht werden? Aber nicht genug, daß auf diese Art nichts erklärt war; Epikur verwickelt sich auch in Widersprüche. Denn wenn die ersten darum zur Ableitung der Empfindungskraft untauglich sind, weil in ihnen, als aller Qualitäten beraubt, kein Grund dazu gedenkbar ist, so müßte der vierte als mit dieser Kraft begabt, angenommen werden; dann wären aber die Atomen nicht ohne alle Qualitäten. Zwar legte Epikur diesem vierten Stoffe die größte Feinheit, Beweglichkeit und Leichtigkeit bei, und scheint daraus das Empfinden abzuleiten. Allein diese Eigenschaft legt er dem ganzen Seelenwesen bei, also auch den Atomen der drei ersten Arten, und es käme also der Unterschied zwischen diesen und denen der vierten Art bloß auf das Gradverhältniß zurück. Nun läßt sich aber nicht denken, warum die ersten Atomen, wenn sie auch schon höchst beweglich und leicht sind, nicht zur Ableitung der Empfindungskraft tauglich waren. Allein offenbar sollte die Hypothese eines vierten Bestandtheils das Geständniß der Unwissenheit und Unbegreiflichkeit der Natur der Seele den Weitersehenden aus den Augen rücken.

Dieses subtile Seelenwesen ist in dem gröbern Körper eingeschlossen, und in demselben, aber auf ungleiche Weise, vertheilt; die drei ersten Stoffe sind nehmlich in dem ganzen Körper verbreitet, und von ihnen hängt überhaupt die thierische Wärme, die Bewegung und Ruhe ab; der vierte aber hat allein seinen Sitz in der Brusthöle, in welcher sich die Wirkungen der vernünftigen Seele, Furcht und Freude auf eine auffallende Weise äußern,

äußern; er ist gleichsam die Seele des Seelenwesens 74).

Der thierische Körper und die Seele sind auf diese Art auf das innigste vereiniget, so, daß keines ohne das andere bestehen kann. Der Körper dient der Seele zum Vehikel, und die Seele ist das Lebensprincip des ersten, ohne welches der Körper nicht wirken, nicht empfinden, sondern in Fäulniß übergehen würde 75).

Nach dieser Hypothese war es nun leicht, zu beweisen, daß die Seelen nicht anders als die Körper entstehen und vergänglich sind. Epikur hätte sich die Mühe sparen können, eine große Menge von Beweisen dieser Art zu häufen, wenn es ihm möglich gewesen wäre, seiner Hypothese, die Seele bestehe aus den feinsten Atomen, den Rang einer erwiesenen Wahrheit zu geben. Natürlich können aber auch daher die Gründe, welche wir nun anführen wollen, da sie auf der nur bittweise angenommenen Hypothese beruhen, keine Beweiskraft haben.

Alle zusammengesetzten Körper können aufgelöset werden. So wie wir also den Rauch oder Nebel verdünsten sehen, so ist dasselbe auch von der Seele um so eher zu erwarten, je aus feinern Theilen sie zusammengesetzt ist, sobald sie aus dem gröbern Körper, der sie gleichsam bindet, herausgetreten ist 76).

Die Seele entsteht mit dem Körper, sie wächst und altert mit demselben. Die Seelenkräfte eines Kindes sind schwach und schwankend, wie sein Körper; mit den Jahren nehmen sie zu, der Verstand reift; so wie aber der

74) Diogenes Laert. X. §. 66. Lucret. III. v. 138–161.

75) Diogen. Laert. X. §. 64, 65. Lucret. III. v. 324—350, 396–417.

76) Lucret. III. v. 426—445.

Körper in dem Alter hinfällig wird, wird die Einbildungskraft gelähmt, der Verstand kindisch 77). Die Erfahrung lehrt ferner, daß die Seele wie der Körper von Krankheiten angefallen, und durch angewandte Mittel geheilt wird; daß sie auch bei den Krankheiten des Körpers mit leidet, und in ihren Functionen gestöret wird; daß beide so innig verbunden sind, daß nur in ihrer Vereinigung das Leben besteht, und die Seele ohne den Körper eben so wenig, als der Körper ohne die Seele wirken kann 78). Noch kein Sterbender hat die Wahrnehmung gemacht, daß die Seele sich aus einem Theile und Organe des Leibes nach dem andern zurückziehe, und dann auf einmal ausfahre, sondern man empfindet nur eine allmälige Abnahme, so wie der Sinne, so auch der Seelenkräfte. Auch freuet man sich nicht über den Tod, als wenn die Seele eine alte Hülle ablegte, wie die Schlange ihren alten Balg 79).

Es sind nur drei Bedingungen möglich, unter welchen die ewige Fortdauer eines Wesens denkbar ist. Entweder muß das Wesen aus einem vollkommenen dichten Körper ohne alle Zwischenräume bestehen, daß es jedem Stoß widerstehen und nicht durchdrungen werden kann; von dieser Art sind aber nur allein die einfachen Körper (Atomen), nicht aber die zusammengesetzten, dergleichen die Seele ist. Oder es muß etwas seyn, das weder leiden noch wirken kann, wie der leere Raum; die Seele ist aber kein Leeres. Oder es muß an Raume fehlen, in welchen die aufgelösten Theile sich begeben können; dies ist der Fall allein bei dem Universum, außer welchem kein Raum ist. **Die Seele kann also nicht unsterblich seyn** 80).

Nach

77) Lucret. III. v. 446—459.

78) Lucret. III. v. 460—556.

79) Lucret. III v. 602 - 623.

80) Lucret. III. v. 807 - 829.

Nach diesen Argumenten, durch welche die sterbliche Natur der Seele unmittelbar dargethan werden sollte, stellte er noch andere zur Bestreitung der Platonischen auf, die aber weder großen Scharfsinn beweisen, noch die Gegengründe, bei aller ihrer Schwäche, entkräften, weil sie auf einer ganz entgegen gesetzten Ansicht beruhen. Plato betrachtet die Seele als ein einfaches, Epikur als ein zusammengesetztes Wesen; weder der eine noch der andere konnte seinen Begriff von dem Wesen der Seele beweisen; eben darum aber läßt sich auch keiner durch den andern widerlegen, ungeachtet die Vernunft aus praktischem Interesse sich mehr für die Immaterialität erklärt. Zudem greift Epikur fast immer nur Nebenbestimmungen der Lehre von der Immaterialität, wie sie bei dem Plato gefunden wird, z. B. Präexistenz, Seelenwanderung an, und erleichtert sich den Sieg, ohne den Hauptsatz widerlegt zu haben. So meynt er, wäre es doch sonderbar, daß man gar nichts von dem vorhergehenden Zustande der Seele wisse; wenn das Bewußtseyn des vorigen Lebens so ganz verschwunden sey, so sey es beinahe nichts anders, als der Tod der Seele [81]). Würde die Seele mit dem schon vollkommen gebildeten Körper verbunden, so dürfte sie nicht mit dem Körper wachsen, sondern isolirt für sich leben [82]). Sollte die Seele eine für sich bestehende Substanz seyn, so müßte man ihr fünf Sinne beilegen, damit sie auch ohne Körper empfinden könne. Allein ohne die Sinneswerkzeuge, welche zum Körper gehören, kann die Seele nicht empfinden [83]).

Es konnte nicht fehlen, daß durch diese und andere Argumentationen allerdings Zweifel und Schwierigkeiten

81) Lucret. III. v. 670—678.

82) Lucret. III. v. 679—697.

83) Lucret. III. v. 624—635.

gegen die Präexistenz und Seelenwanderung auf die Bahn gebracht wurden, welche zuletzt, ihrer Schwäche ungeachtet, auch den Glauben an Unsterblichkeit mächtig erschüttern mußten. Denn nach dem Geiste der Epikureischen Philosophie durfte nichts angenommen werden, was nicht auf erfahrungsmäßige Weise begreiflich war; und hier, wo die Sache bloß als Speculation betrachtet wurde, mußten natürlich die Gründe fast ihr ganzes Gewicht verlieren.

Wenn Epikur auf der einen Seite durch diese Lehre seinen Zweck erreichte, daß er das Gemüth von beunruhigenden Vorstellungen befreiete, mit welchen das Gewissen und Aberglaube die Seelenruhe störten, so schien auf der andern Seite dieser Gewinn, wie hoch er auch angeschlagen werden mochte, dadurch wieder verloren zu gehen, daß der Tod, als Zernichtung des organischen Körpers so wie der ganzen Existenz des Menschen, ein desto furchtbareres Uebel seyn mußte, je mehr in diesem System Glückseligkeit das höchste Gut und der einzige Endzweck des Menschen war. Er mußte daher alle Kunst aufbieten, um dieses Gebrechen seines Systems, wo nicht zu heilen, doch zu verdecken. Seine Sophismen laufen alle darauf hinaus, daß der Tod kein Uebel sey, weil der Mensch nach dem Tode nicht mehr existirt, also auch aufgehört hat ein Object zu seyn, das an seinem eignen Zustand noch irgend einen Antheil nehmen könnte, da es in den Zustande der Bewußtlosigkeit und Empfindungslosigkeit übergegangen ist, in welchem nicht mehr von Schmerz oder Vergnügen die Rede seyn kann.

Man muß sich gewöhnen, sagt er, den Tod als etwas zu betrachten, das uns nichts angehet. Denn alles Gute und Böse des Lebens beruhet auf der Empfindung; der Tod ist aber Beraubung aller Empfindung. Der Tod ist also nichts anders, als das Nichtmehrseyn, und dieses kann kein Uebel seyn. Wer daher klagt, daß er sich vor dem Tode fürchte, nicht daß er ihm jetzt, sondern daß er

ihm

ihm in Zukunft Schmerz verursachen werde, der ist ein Thor. Denn was in der Gegenwart nicht wehe thut, kann, auch noch erwartet, nur ein eingebildetes Uebel seyn. Der Tod also, der als das schrecklichste Uebel betrachtet wird, ist ein Unding für uns Lebendige. Denn, wenn wir sind, so ist der Tod nicht, und ist der Tod vorhanden, so sind wir nicht mehr. Er ist daher nicht nur für die Lebendigen, sondern auch für die Verstorbenen ein bloßes Nichts. Diese Lehre gewährt also den Vortheil, daß man das vergängliche Leben, so lange es dauert, recht genießt, weil sie den Menschen nicht mit der Aussicht auf eine unendliche Zeit täuscht, sondern sein Verlangen nach Unsterblichkeit zernichtet 84).

Diese Trostgründe werden durch andere unterstützt. Der Tod ist nichts anders, als ein ewiger Schlaf; warum sollte dieser mehr zu fürchten seyn, als der periodische alle Tage wiederkehrende? Er setzt den Menschen in denselben Zustand und dasselbe Verhältniß, in welchem er war, ehe er geboren war. So wie die Vorwelt keine Beziehung auf unser Wohl- oder Uebelbefinden hat, so kann auch die Zukunft keinen Einfluß auf den Zustand dessen, der nicht mehr ist, haben. Die Lust zum Leben ist ein thörichter Wunsch. Denn wenn der Mensch noch so viele Jahrhunderte lebte, so kann ihm die Natur doch nichts gewähren, als

84) Diogen. Laert. X. §. 139. ὁ θανατος ουδεν προς ἡμας· το γαρ διαλυθεν, αναισθητει· το δε αναισθητουν, ουδεν προς ἡμας. §. 124. 125. συνεθιζε δε εν τῳ νομιζειν, μηδεν προς ἡμας ειναι τον θανατον. επει παν αγαθον και κακον εν αισθησει· στερησις δε εστιν αισθησεως ὁ θανατος. ὁθεν γνωσις ορθη του μηδεν ειναι προς ἡμας τον θανατον απολαυστον ποιει το της ζωης θνητον· ουκ απειρον προστιθεισα χρονον, αλλα τον της αθανασιας αφελομενη ποθον.

als nur Wiederholung immer desselben Genusses, ein ewiges Einerlei [85]).

Den letzten Gedanken abgerechnet, so laufen alle diese Trostgründe gegen die Todesfurcht darauf hinaus, daß man mit dem Tode, als dem Zustande einer gänzlichen Zerstörung des animalischen Lebens, nicht die Vorstellung des Bewußtseyns verbinden soll. So richtig dieses nach der Voraussetzung ist, so enthält doch dieses ganze Räsonnement keinen Trost für den schrecklichen Gedanken des Ueberganges aus dem Leben in den Zustand des Nichtseyns und der Bewußtlosigkeit. Er hätte zeigen müssen, daß Nichtseyn besser ist als Seyn, zum wenigsten der eine Zustand dem andern nicht vorzuziehen ist. Allein auch aus dem niedrigen Gesichtspuncte, aus welchem Epikur die Sache nimmt, werden die meisten Menschen lieber mit dem Aristoteles behaupten, daß Seyn durchweg besser ist, als Nichtseyn, und auch dann, wenn die letzte Bemerkung vollkommen wahr wäre, daß das Leben nur ein immer von neuem sich wiederholendes Spiel von einerlei Empfindungen darbiete, würden sie doch gegen eine völlige Auflösung desselben protestiren. Wir halten indessen diesen Gedanken, der die Lebenslust der Sterblichen niederschlagen soll, für ein so aufrichtiges als merkwürdiges Geständniß eines moralischen Sensualisten, daß nicht Genuß einzig und allein das menschliche Leben ausfülle, wodurch er über sein eignes System ein richtiges Urtheil fällt.

Die Theorie des Vorstellens, welche Epikur aufstellte, ist den Haupzügen nach die demokritische, ungeachtet beide Philosophen entgegengesetzte Resultate für die Bestimmung des Grundsatzes der Wahrheit ableiten. Die Hauptsätze dieser Theorie dürfen wir aber dennoch hier nicht ganz mit Stillschweigen übergehen, weil sie zugleich die Philosopheme des Demokrits in helleres Licht setzen.

Von

85) Lucretius III. v. 855 - 984.

Von allen dichten, den Raum erfüllenden Körpern gehen gewiſſe Theile (απορροιαι, αποσασεις) ab, welche an Feinheit alles übertreffen, was ſich nur vorſtellen läßt. Daß ſolche feine Theile abgehen, beweiſen mehrere Erſcheinungen, z. B. der Rauch vom Feuer, die Ausdünſtungen, die von den Körpern ausgehenden Lichtſtralen u. ſ. w. Dieſe ausſtrömenden Theile ſind ſo lange unſichtbar, als ſich nicht mehrere mit einander verbinden. Einige von dieſen ausſtrömenden Theilchen ſetzen ſich zufällig in der Luft zuſammen, und bilden allerlei Geſtalten, welche in der Luft ſchwebend geſehen werden (συσασεις); andere ſubtile Theile reißen ſich von der Oberfläche los, und ſtellen, auch von dem Körper abgeſondert, die Form und Geſtalt deſſelben dar (τυποι, ειδωλα) 86).

Dieſe Bilder bewegen ſich mit der größten Geſchwindigkeit durch das Univerſum, und wenn ſie nun, ohne von entgegen ſtehenden Körpern verhindert zu werden, die Sinnesorgane berühren, ſo entſtehen durch ſie die Vorſtellungen von den Körpern, von welchen ſie ausgeſtrömt ſind

86) Diogen. Laert. X. §. 46. και μην και τυποι ὁμοιοσχημονες τοις ϛερεμνιοις εισι, λεπτοτησιν απεχοντες μακραν των Φαινομενων. ουτε γαρ αποϛασεις αδυνατουσιν εν τω περιεχοντι γινεσθαι τοιαυται, ουτε επιτηδειωτητες, κατα τας κατεργασιας των κοιλωματων και λεπτοτητων γινεσθαι, ουτε απορροιαι την ἐξης θεσιν και βασιν διατηρουσαι, ἡνπερ και εν τοις ϛερεμνιοις ειχον. τουτους δε τους τυπους ειδωλα προσαγορευομεν. §. 47. Lucret. IV. v. 739—742.

Omne genus quoniam paſſim ſimulacra feruntur,
Partim ſponte ſua quae fiunt aëre in ipſo:
Partim quae variis ab rebus cumque recedunt,
Et quae conſiſtunt ex horum facta figuris.

v. 46—129. 130—144.

sind 87). So entstehen die Gesichtsvorstellungen, wenn diese Bilder, welche von allen Körpern nach allen Richtungen ausgehen, das Auge treffen; man empfindet die Nähe und Ferne dieser Gegenstände, weil die Bilder im ersten Falle nur wenige dazwischen liegende Luftschichten, im zweiten aber mehrere fortstoßen müssen, ehe sie in die Augen gelangen 88).

Auch die Gehörvorstellungen entspringen durch die Berührung des Gehörorganes durch gewisse ausströmende Theilchen; denn daß der Schall, der Laut, die Stimme körperlicher Natur sind, erhellet daraus, weil sie das Organ berühren, die Luftröhre angreifen, und selbst entkräften können 89). Auf eben die Art wird der Geschmack und Geruch erklärt 90). Bei allen diesen Vorstellungen gehen von den Gegenständen kleine Körper aus, welche die Kraft besitzen, die Sinnenorgane zu afficiren, und die Empfindung hervorzubringen 91).

Auch

87) Diogen. Laert. X. §. 47. ὅτι τα ειδωλα ταις λεπτοτησιν ανυπερβλητοις κεχρηται, ω μηδεν αντιμαρτυρει των Φαινομενων, οθεν και ταχη ανυπερβλητα εχει, παντα πορον συμμετρον εχοντα. 49. 60. Lucret. IV. v. 217—230.

88) Diogen. Laert. X. §. 49. Lucret. IV. v. 217—471.

89) Diogen. Laert. X. §. 52. 53. Lucret. IV. v. 524—619.

90) Lucret. IV. v. 619—726.

91) Diogen. Laert. X. §. 53. και μην και την οσμην νομιζειν ωσπερ και την ακοην, ουκ αν ποτε παθος ουδεν εργασασθαι, ει μη ογκοι τινες ησαν απο του πραγματος αποφερομενοι, συμμετροι προς το τουτο το αισθητηριον κινειν.

Auch selbst die Vorstellungen der Phantasie werden durch diese objectiven Bilder (wie man sie am besten bezeichnen kann) sowohl im wachsenden Zustande, als im Traume hervorgebracht. Denn es muß doch etwas vorhanden seyn, das sie verursacht; und selbst die Aehnlichkeit mit wirklich existirenden Objecten läßt sich auf keine andere Weise erklären. Diese Vorstellungen unterscheiden sich von den sinnlichen auf dreierlei Weise. 1) Die objectiven Bilder der sinnlichen Vorstellungen sind von gröberer Art, die der Phantasie aber viel feiner; denn jene berühren die äußern Organe, diese aber die Seele selbst 92). 2) Die objectiven Bilder der sinnlichen Vorstellungen, entsprechen den Körpern, von welchen sie ausströmen. Dieses gilt nicht allein von den Grundeigenschaften der Atomen, sondern auch von den abgeleiteten, welche durch die ersten nothwendig bestimmt werden. Die Bilder der Phantasie hingegen sind zufällige Verbindungen von losgerissenen Theilen, welchen wirkliche Objecte nie ganz, sondern nur zum Theil entsprechen. So hat die Vorstellung eines Cerberus keinen wirklichen Gegenstand, aber das Bild, welches sie erzeugt, ist durch eine zufällige Verbindung der Bilder von einem Menschen und Pferde entstanden 93). 3) Die objectiven Bilder der sinnlichen Vorstellungen stehen mit den ihnen entsprechenden Objecten in ununter-

92) Lucret. IV. v. 725—735.

Quippe etenim multo magis haec sunt tenuia texta,
Quam quae percipiunt oculos, visumque lacessunt:
Corporis haec quoniam penetrant per rara, cientque
Tenuem animi naturam intus, sensumque lacessunt.

93) Diogen. Laert. X. §. 46. Lucret. IV. v. 739—742.

unterbrochener Verbindung, und sie behalten daher eine individuelle Einheit, die sich auf ihr ursprüngliches Object bezieht. Daraus erklärt er die Erkenntniß des Objects (επαισθημα), welche er επαισθησις nennt. Wenn man z. B. ein Object siehet, so gehen unaufhörlich von dessen Oberfläche subtile Theile ab, welche auf das Auge zuströmen, so lange und so oft es auf das Object gerichtet ist; weil dieses nicht vergänglich ist, sondern fortdauert. Dieses ist aber nicht der Fall mit den Bildern der Phantasie, welche vergänglich und veränderlich sind 94).

Diese objectiven Bilder sind im Grunde nichts anders, als die materiellen Ideen, wie sie in der Epoche vor Kant genennt wurden — eine Vorstellungsart, welche Epikur mit den meisten griechischen Philosophen gemein hat, nur daß er sie nach der Atomenlehre modificirt und überhaupt etwas zu handgreiflich dargestellt hat. Die unmittelbare Beziehung der sinnlichen Vorstellungen auf ihre Objecte, und die Bemühung, diese Beziehung begreiflich zu machen, sind die veranlassende Ursache dieser Vorstellungs-

94) Diogen. Laert. X. §. 52. 53. το δε ρευμα τουτο εις ὁμοιομερεις ογκους διασπειρεται, ἁμα τινα διαζωσοντας συμπαθειαν προς αλληλους, και ἑνοτητα ιδιοτροπον διατεινουσαν προς ὁ αποζελλεται, και την επαισθησιν την απ' εκεινου ὡς τα πολλα ποιουσαν — ανευ γαρ αναφερομενης τινος εκειθεν συμπαθειας, ουκ αν γενοιτο ἡ τοιαυτη επαισθησις. (§. 32. και το τα επαισθηματα δε ὑφεσθαι πιστευται την των αισθησεων αληθειαν.) Es ist hier zwar nur von den Gehörempfindungen die Rede, es gilt aber auch von allen übrigen Sinnen, wie aus dem 53. §. erhellet. Das Gegentheil von den Vorstellungen der Phantasie drückt er durch den Ausdruck Φαντασμας επιβολας διαλειψιν εχουσας aus. §. 50. 51.

ſtellungsart. Epikur hatte noch eine andere Veranlaſſung. Er glaubte auf dieſe Art die objective Realität der ſinnlichen Vorſtellungen am ſicherſten gegen die Zweifel und Einwürfe einiger Philoſophen, vorzüglich der Akademiker und Pyrrhonier, begründen zu können. Im Grunde hat dieſe Erklärung eben den Werth, als die Demonſtration des Diogenes gegen die Leugner der Bewegung; allein Epikur hielt dennoch dieſe Theorie, wenn man ſie ſo nennen kann, für eine förmliche Widerlegung der Skeptiker 95).

Die Vorſtellungen der Phantaſie und Einbildungskraft rechnet Epikur zum Verſtande. Daher ſeine Behauptung, daß ohne objective Bilder weder ein Vorſtellen durch die Sinne, noch durch den Verſtand möglich ſey 96). Etwas Aehnliches nahm Ariſtoteles an, wenn er ſagte, ohne Einbildungskraft könne man nicht denken. Ueberhaupt trifft die Theorie des Epikurus vom Denken in mehreren Puncten mit der Ariſtoteliſchen überein. Alles Denken, ſagt er, hängt von den Sinnen ab. Alle Begriffe entſpringen aus den ſinnlichen Vorſtellungen, vermöge des Eindrucks, der Analogie, der Aehnlichkeit oder der Verbindung. Indeß trägt auch das Denkvermögen etwas dazu bei. (Worin aber dieſes beſtehe, dieſen Hauptpunct der Unterſuchung ſcheint Epikur nicht ſehr in Betrachtung gezogen zu haben.) 97)

Eine

95) Lucret. IV. v. 471—479.

96) Lucret. IV. v. 726—755. Cicero Epiſtol. ad Div. XV. 16. Verglichen Cicero de divinat. II. c. 67.

97) Diogen. Laert. X. §. 32. *πας γαρ λογος απο των αισθησεων ηρτιται — και γαρ επινοιαι πασαι απο των αισθησεων γεγονασι κατα τε περιπτωσιν και αναλογιαν και ὁμοιοτητα και συνθεσιν, συμβαλλομενου τι και του λογισμου.*

Eine besondere Erwähnung verdienen noch die Vorstellungen, welche Epikur προλήψεις, ἔννοιαι, δόξαι ὀρθαι, καταλήψεις nannte, und welche aus sinnlichen Vorstellungen vermöge des Gedächtnisses entstehen, wenn durch wiederholte Empfindung eines Objects desselben Bild und Form in der Seele zurückbleibt. Sie heißen προλήψεις, nicht als wenn sie in dem Denkvermögen gegründet und der Erfahrung vorausgingen, sondern weil sie, ungeachtet erst durch die Erfahrung gebildet, dennoch bei allen Untersuchungen und Forschen nach einem Gegenstande vorausgesetzt werden. Mann könnte z. B. nicht fragen, ob ein in der Ferne gesehener Gegenstand ein Mensch oder ein Pferd sey, wenn nicht ein Bild oder Begriff von diesen Gegenständen vorhanden wäre. Diese Vorstellung wird mit dem Wort, womit jeder Gegenstand ursprünglich bezeichnet worden, unmittelbar, also auch der Gegenstand selbst vorgestellt, indem die Sinne darauf hinweisen [98]). Diese προλήψεις sind also nichts anders, als theils erneuerte Anschauungen öfters vorgestellter Gegenstände, theils Schemate der Einbildungskraft, theils allgemeine Begriffe von vorgestellten Gegenständen, aber keine Vorstellungen a priori.

Auf eine weitere Untersuchung des Erkenntnißvermögens scheint sich Epikur nicht eingelassen zu haben. Er unterscheidet die verschiedenen Arten der Vorstellungen, durch welche Objecte vorgestellt werden, und die Urtheile (δόξαι), wodurch etwas über die Objecte ausgesagt wird, mehr in der

98) Diogen. Laert. X. §. 33. τὴν δὲ πρόληψιν λέγουσιν οἱονεὶ κατάληψιν ἢ δόξαν ὀρθὴν, ἢ ἔννοιαν, ἢ καθολικὴν νόησιν ἐναποκειμένην, τουτέστιν μνήμην τοῦ πολλάκις ἐξωθεν φανέντος. οἷον τὸ, τοιοῦτον ἐστιν ἄνθρωπος. ἅμα γὰρ τῷ ῥηθῆναι ἄνθρωπος, εὐθὺς κατὰ πρόληψιν καὶ ὁ τύπος αὐτοῦ νοεῖται, προηγουμένων τῶν αἰσθήσεων.

der Absicht, um daraus seine Regeln der Wahrheit der Erkenntniß, die er mit dem Namen Kanonik bezeichnet, abzuleiten, als um in die Natur und Gesetze des Erkenntnißvermögens einzudringen. Wir haben also hier noch seine Kanonik darzustellen.

Alle sinnliche Vorstellungen stehen mit den Objecten, welche sie verursachen, in nothwendigem Zusammenhange; d. i. sie würden nicht allein ohne Objecte nicht wirklich seyn, sondern sie werden auch durch die Beschaffenheit der Objecte bestimmt, daß sie jedesmal den Objecten entsprechen 99). Jede sinnliche Vorstellung ist daher wahr, das heißt, sie entspricht ihrem Objecte, und stellt dasselbe ganz so dar, wie es ist, und man kann daher von der Vorstellung auf das Object und von diesem auf die Vorstellung schließen 100). Es ist hier nicht von der logischen, sondern von der realen Wahrheit die Rede, welche in der That auch für jedes dogmatische System die Hauptsache ist 101).

99) Sextus Empiric. adverſ. Mathematic. VII. §. 205. ει γαρ αληθης Φαινεται Φαντασια, ὁταν απο του ὑπαρχοντος γε και κατ' αυτο το ὑπαρχον γινηται· πασα δε Φαντασια απο ὑπαρχοντος του Φανταζου, και κατ' αυτο το Φανταζον συνιζαται, πασα κατα αναγκην Φαντασια εζιν αληθης.

100) Sextus Empiric. adverſ. Mathematic. VII. §. 203. οὑτω και επι των Φαντασιων, παθων περι ἡμας ουσων. το ποιητικον ἐχεζου αυτων παντη τε και παντως Φανταζον εζιν, ὁ ουκ ενδεχεται, ον Φανταζον, μη ὑπαρχειν κατα αληθειαν τοιουτον, οἱον Φαινεται ποιητικον Φαντασιας καθεζαναι. Diog. Laert. X. §. 32.

101) Sextus Empiric. adverſ. Mathematic. VIII. §. 9. ὁ δε Επικουρος τα μεν αισθητα παντα ελεγεν αληθη

Daher die erste Regel: Alle Sinne sind wahr, oder, welches eben so viel ist, geben reale Erkenntniß. An diesem Satze war dem Epikur so viel gelegen, daß er selbst einräumte, alle menschliche Erkenntniß wäre unsicher und unzuverlässig, wenn gezeigt werden könnte, daß auch nur ein einziger Sinn täusche [102]). Da aber die Erfahrungserkenntniß von andern Dogmatikern, unter andern auch vom Demokrit, dem Epikur so vieles in seinem System zu verdanken hatte, bestritten, und durch verschiedene Instanzen zweifelhaft gemacht worden war, so suchte er durch einige Sätze alle Zweifel dieser Art niederzuschlagen, welche an sich zwar zum Theil scharfsinnige und richtige Bemerkungen sind, aber doch nicht den Dogmatismus in dem Sinne, als ihn Epikur nahm, begründen, sondern schon voraussetzen.

1) Jede sinnliche Vorstellung, sagt er, ist eine Vorstellung, die keiner Gründe fähig oder bedürftig ist (αλογος), weil sie in sich evident ist. Auch ist keine Veränderung bei ihr möglich, denn sie kann weder von ihr selbst, noch von etwas andern verändert werden, so daß etwas zu ihrem Inhalte hinzu oder davon käme [103]). 2) Keine sinnliche Vorstellung kann

αληθη και ουτα· ου διηνεγκε γαρ αληθες ειναι τι λεγειν η ὑπαρχον.

102) Cicero Academicar. Quaest. IV. c. 25, 32. De Natura Deor. I, c. 25.

103) Diogen. Laert. X. §. 31. πασα γαρ αισθησις αλογος εστι, και μνημης ουδεμιας δεκτικη· ουτε γαρ ὑφ' αὑτης κινειται, ουτε ὑφ' ἑτερου κινηθεισα, δυναται τι προσθειναι η αφελειν. Das Wort μνημης ist unleugbar verdorben; auch Sextus, der dieselben Gedanken beinahe mit denselben Worten anführt, adverf. Mathematic. VIII. §. 9., hat nichts davon. Vielleicht soll es μεταβολης heißen.

kann widerlegt werden. Nicht durch ähnliche Vorstellungen, weil beide einerlei Evidenz haben, nicht durch unähnliche, weil diese nicht über eine und dieselbe Sache Richter seyn können. Eben so wenig aber auch durch Gründe des Verstandes, weil diese sich ganz auf die Sinnenerkenntniß gründen [104]). 3) Die Sinne empfinden nur das Gegenwärtige, was eben einen Eindruck auf die Seele macht, aber sie urtheilen nicht. Es ist daher unphilosophisch, wenn einige die Evidenz der Sinne darum in Anspruch nehmen, weil die Urtheile und Meinungen über die vorgestellten Objecte so verschieden und widersprechend sind. Der Verstand urtheilet, und er kann irren, nicht aber die Sinne, welche ein Object nur darstellen, wie es gerade itzt auf die Sinne wirket, und nicht einmal unterscheiden, ob das zum Grunde liegende Object dasselbe oder ein anderes ist [105]). 4) Es kann daher auch den Sinnen nicht zur Last fallen, daß ein Gegenstand in der Ferne anders, als in der Nähe, z. B. ein viereckter Thurm in der Ferne rund und viel kleiner, oder mit einer andern Farbe erscheint. Anstatt daß Demokrit daraus folgert, der Gegenstand sey weder das

Ee 3 eine

104) Diogen. Laert. X. §. 31. ουδ' ἐστι το δυναμενον αὐτας διελεγξαι. οὐτε γαρ ἡ ὁμοιογενης αἰσθησις την ὁμοιογενη, διὰ την ἰσοσθενειαν· οὐθ' ἡ ανομοιογενης την ἀνομοιογενη· οὐ γαρ των αὐτων εἰσι κριτικαι. οὐθ' ἡ ἑτερα την ἑτεραν· πασαις γαρ προσεχομεν· οὐτε μην ὁ λογος· πας γαρ ὁ λογος απο των αἰσθησεων ἠρτηται. Lucret. IV. v. 450-502.

105) Sextus Empiric. adverſ. Mathemat. VII. §. 210. αἰσθησεως δε ἰδιον ὑπηρχε του παθοντος μονον και κινουντος αὐτην αντιλαμβανεσθαι, οἱον χρωματος· οὐχι δε το διακρινειν, ὁτι ἀλλο μεν ἐστι το ενθαδε, ἀλλο δε το ειθαδε ὑποκειμενον.

eine noch das andere, weil sich beide Prädicate aufhe muß man vielmehr annehmen, daß in beiden Fällen d Object so erscheint, als es wirklich ist. Denn nach E kur ist das ausgehende objective Bild, nicht aber das O ject selbst dasjenige, was durch die Sinne vorgestellt wi und es läßt sich daher begreifen, daß das Bild, das v einer größern Ferne in die Augen fällt, und wegen der B wegung der Luft an den Enden abgestoßen ist, anders scheint, als in der Nähe [106]).

Eben diese Wahrheit kommt auch d Vorstellungen der Phantasie zu. Denn wen gleich durch diese nicht allezeit Objecte vorgestellt werden wie sie in der Wirklichkeit sind, so entsprechen sie doch al zeit den objectiven Bildern, auf welche sie sich beziehe Daher sind auch die Vorstellungen der Träumenden, u auch der Wahnsinnigen wahr. Denn sie bringen Bew gungen hervor, welche sie nicht hervorbringen könnte wenn sie nicht wirklich wären. Es müssen ihnen also au wirkliche Objecte, welche die Bilder sind, zum Grunde lie gen [107]).

Die

106) Sextus Empiric. adverf. Mathematic. VII. §. 206—209. ουτως ουκ αν ειποιμι ψευδεσθαι την οψιν, ότι εκ μακρου μεν διαστηματος μικρον εστον πυργον και στρογγυλον, εκ δε του συνεγγυς, μεγ ζονα και τετραγωνον αλλα μαλλον αληθευειν, ότι και ότε φαινεται μικρον αυτη το αισθητον και τ ευτραγωνον, ουτως εστι μικρον και τοιουτοσχημον, τη δια του αερος φορα αποθραυομενων των κατ τα ειδωλα περατων· και ότε μεγα παλιν και αλλοιοσχημον, παλιν ομοιως μεγα και αλλοιοσχημον, τη μεντοι ου το αυτο αμφοτερα καθεξις. Lucret. IV. v. 354 – 387.

107) Diog Laert. X. §. 32. τα τε των μαινομενων φαντασματα, και τα κατ' οναρ, αληθη· κινει γαρ, το δε μη ον, ου κινει.

Das Sinnliche iſt alſo das Fundament aller menſchlichen Erkenntniß, und wegen der Wahrheit und Evidenz, welche daſſelbe bei ſich führt, das Kriterium aller Wahrheit [108]).

Die Urtheile (δοξαι) können wahr und falſch ſeyn. Das Kriterium ihrer Wahrheit iſt das ſinnliche Vorſtellen; das negative, wenn keine ſinnliche Vorſtellung dem Urtheil widerſpricht; das poſitive, wenn es durch Erfahrung wirklich beſtätiget wird. Im Gegentheil iſt das Urtheil falſch [109]). Auf eben die Art wird die Wahrheit und Falſchheit der Vorſtellungen der Phantaſie beurtheilt [110]).

108) Diog. Laert. X. §. 31. εν τοινυν τω κανονι λεγει ὁ Επικουρος, κριτηρια της αληθειας ειναι τας αισθησεις και τας προληψεις και τα παθη· οἱ δ' Επικουρειοι και τας φανταζικας επιβολας της διανοιας.

109) Diogen. Laert. X. §. 34. την (ἡν) δε δοξαν και ὑπολημψιν λεγουσι, αληθη τε φασι και ψευδη. αν μεν γαρ επιμαρτυρηται, ἡ μη αντιμαρτυρηται, αληθη ειναι· εαν δε μη επιμαρτυρηται ἡ αντιμαρτυρηται, ψευδη τυγχανειν. §. 50. Sextus Empiric. adverſ. Mathematic. VII. §. 211—216.

110) Diogen. Laert. X. §. 52. ἡ γαρ ὁμοιοτης των φαντασματων οιονει εν εικονι λαμβανομενων, ἡ καθ' ὑπνους γινομενων, ἡ κατ' αλλας τινας επιβολας της διανοιας, ἡ των λοιπων κριτηριων, ουκ αν ποτε ὑπηρχε τοις ουσι τε και αληθεσι προσχρευομενοις. ει μη ην τινα και ταυτα προς ὁ βαλλομεν. το δε διημαρτημενον ουκ αν ὑπηρχεν, ει μη ελαμβανομεν και αλλην τινα κινησιν εν ἡμιν αυτοις, συνημμενην μεν, διαλειψιν δε εχουσαν. κατα δε ταυτην την συνημμενην τη φανταζικη επιβολη,

δια

Hier haben wir das entgegengesetzte Resultat von Demokrits Behauptung, daß nur durch den Verstand das Wesen der Dinge erkannt werde, nicht aber durch die Sinne, indem in die Vorstellungen der letzten sich allezeit etwas Subjectives einmische, wodurch sie verfälscht werden (1 B. S. 287, 288). Epikur räumt zwar das letzte auch in gewisser Rücksicht ein, indem er die Objecte der sinnlichen Vorstellungen in den objectiven Bildern zu finden glaubt, welche durch die Objecte bestimmt, aber doch verschiedenen Modificationen, wegen des Abstandes u. s. w., unterworfen sind. Aber eben darin schien er den rechten Punct getroffen zu haben, worauf die Wahrheit der sinnlichen Erkenntniß beruhe. Jene Ursache des Irrthums, welche Demokrit annahm, findet nach dem Epikur nur in der Sphäre des Verstandes und der Phantasie Statt, nicht in dem Wirkungskreise der Sinne.

Diese Begründung des Dogmatismus ist aber gar nicht haltbar. Ungerechnet daß die objectiven Bilder, worauf alles beruhet, und denen außer den Objecten und dem vorstellenden Wesen eine Art von Subsistenz geliehen wird, eine Hypothese, die mit gar nichts erwiesen ist, oder vielmehr weiter nichts sind, als die sinnlichen Vorstellungen selbst außer dem Vorstellenden versetzt und hypostasirt, so hat er zwar allerdings Grund, die auf Abhängigkeit und Beziehung dieser Vorstellungen auf äußere Objecte zu schließen, aber nicht ihre vollkommene Uebereinstimmung mit den zum Grunde liegenden Objecten anzunehmen. Denn so wie die Bilder durch den Abstand, durch die Einwirkung der Luft u. s. w. Veränderungen erleiden, welche nicht in den Objecten gegründet sind, so wäre es gar wohl denkbar, daß sie durch die und während der Aufnahme in den Sinn-

διαλειψιν δε εχουσαν, εαν μεν μη επιμαρτυρηθη η αντιμαρτυρηθη το ψευδος γινεται· εαν δε επιμαρτυρηθη η μη αντιμαρτυρηθη, το αληθες.

Sinnorganen beträchtlich verändert würden, und er könnte dann gerade so viel und nicht mehr als die Skeptiker behaupten, daß wir nur die Objecte wahrnehmen, wie sie uns erscheinen, aber nicht wissen, was sie an sich selbst sind [111]). Wenn er ferner annimmt, daß eine Art von Vorstellungen durch einen Zusatz von Bildern der Phantasie verfälscht werden könne; daß bei einer Art von Begriffen auch das Vorstellende etwas hinzuthue: so läßt sich die Möglichkeit denken, daß alle Vorstellungen, nicht bloß einige Arten, solche Zusätze erhalten, und dadurch verfälscht werden.

Wenn man übrigens davon abstrahiret, daß Epikur die Erkennbarkeit der Dinge an sich, und zwar vermittelst der Sinne behauptet, so enthält seine Kanonik, was die Erfahrungserkenntniß betrifft, sehr gute Regeln. Ihr Hauptzweck ist, alles auf die Beobachtung der Natur zurückzuführen, um dadurch der Erkenntniß einen wahren Gehalt und Realität zu geben; ein Nebenzweck war die Entfernung aller Subtilitäten, wie sie vorzüglich die Stoiker liebten. Die Logik, die er vorträgt, ist daher eine Art von angewandter, die noch nützlicher hätte werden können, wenn er Regeln für die Beobachtung und die Verarbeitung des Beobachteten gegeben hätte. Allein er scheint dies für überflüßig und überhaupt

111) Auch Epikur scheint das Beharrliche, das Ding an sich für etwas zu halten, das nicht unmittelbar durch die sinnlichen Vorstellungen gegeben sey, sondern worauf nur von dem Bekannten geschlossen werden könne. Diogen. Laert. X. §. 38. ει γε κατα τας αισθησεις δει παντα τηρειν, και απλως κατα τας παρουσας επιβολας, ειτε διανοιας ειζ ὁτι δη ποτε των κριτηριων. ὁμοιως δε και τα ὑπαρχοντα παθη. ὁπως αν και το προσμενον και το αδηλον εχωμεν οις σημειωσομεθα.

die Untersuchung des Verstandes, um daraus Regeln des Denkens abzuleiten, für entbehrlich gehalten zu haben. Ihn beschäftigte mehr das Materielle der Erkenntniß, als die Form des Denkens. Sonst hätte er auch nicht den logischen Satz, welcher auf dem Grundsatze des Widerspruchs beruhet, daß von contradictorisch entgegengesetzten Sätzen, der eine nothwendig falsch oder wahr ist, leugnen können, bloß aus zu ängstlicher Furcht, er möchte etwas zugeben, was die Freiheit der Seele aufheben könnte [112]).

Aus Abneigung gegen die leeren Subtilitäten der Stoiker in ihren Regeln von Sätzen und Schlüssen verfällt er in das andere Extrem, daß er sich über den gemeinen Gebrauch des Verstandes beinahe nicht erhebt, um denselben unter Regeln zu bringen. Denn er war überzeugt, daß sich das Wahre in der außer uns bestehenden Natur durch die Sinne treulich offenbare, und daß, um dasselbe aufzufassen, nur ein reiner unverfälschter Sinn nothwendig sey; daß man, wenn man immer nur von dem, was durch die

112) Cicero de natura Deor. I. c. 25. Idem facit contra dialecticos, a quibus cum traditum sit, in omnibus disiunctionibus, in quibus aut (etiam) aut non poneretur, alterutrum verum esse: pertimuit, ne, si concessum esset, huiusmodi aliquid, aut vivet cras, aut non vivet Epicurus, alterutrum fieret necessarium: totum hoc, aut etiam aut non, negavit esse necessarium. Quo quid dici potest obtusius? De Fato c. 9. 10. Doch läßt sich nicht genau bestimmen, ob Epikur diesen logischen Kanon überhaupt oder nur in Beziehung auf künftige Ereigniße verworfen habe; in dem letzten Falle beweiset er einen eben so großen Mangel an logischer Einsicht, der aber seinem Gegner, Chrysipp, in gleichem Grade zur Last fällt.

die Erfahrung gewiß ist, zu dem Unbekannten fortschreite, immer auch Wahrheit finden werde; daß es daher unnöthig sey, sich lange mit einer Theorie der Sätze und Schlüsse aufzuhalten, oder über die wahre Bedeutung der Worte zu grübeln, da man sich an die Natur selbst wenden, und durch Hülfe der Anticipationen weit eher zum Zweck kommen könne [113]).

Theologie.

Wenn man den Charakter der Epikureischen Philosophie richtig gefaßt hat, so scheinen die Dogmen von der Gottheit entbehrlich zu seyn und mit dem Ganzen in keiner Verbindung zu stehen. Da nach seiner Ansicht die Welt durch eine zufällige Zusammensetzung der Atomen entstanden ist, und durch keine Intelligenz regieret wird; da der letzte Zweck des Menschen in der Glückseligkeit besteht, welche durch ihre eigne Vernunft erreichbar und auf dieses Leben beschränkt ist; da endlich der Mensch keine weitere Verbindlichkeit, keine Ansprüche und Aussichten hat; kurz, da es nach Epikur gar keine intelligible Welt, auch keine Idee davon giebt noch geben kann: so siehet man gar nicht ein, wie in seinem Systeme noch die Rede vom Daseyn eines göttlichen Wesens, oder eine Stelle für eine Theologie seyn kann. In dieser Rücksicht ist es einem denkenden

113) Diogen. Laert. X. §. 33, 34, 37, 38. Sextus Empiric. Hypotyp. Pyrrhon. II. §. 81, 107. Adverſ. Mathemat. VII, 13. οἱ περι τον Επικουρον και Στρατωνα Φυσικον δυο μονον απολειποντες, σημαινον τε και τυγχανον, Φαινονται της δευτερας εχεσθαι χωρεις, και περι τη Φωνη το αληθες και ψευδος απολειπειν.

den Kopfe kaum zu verdenken, wenn er die Aufrichtigkeit dessen, was Epikur über diesen Gegenstand sagte, bezweifelte, und annahm, dieser Philosoph sey in seinem Innern ein Atheist gewesen, und habe nur zum Schein, um sich keine Verantwortung und Verfolgung zuzuziehen, das Gegentheil gelehrt 114).

Doch dieses würde zu einseitig geurtheilt seyn. Denn es giebt allerdings einen Zusammenhang zwischen seinem System und der Theologie, aber mit dem merkwürdigen Unterschiede, daß diese bei andern Philosophen das Ziel aller ihrer Speculationen, und der Schlußstein ihres ganzen Lehrgebäudes ist, Epikur hingegen sie als Stütze und Befestigung einiger Hauptsätze gebraucht, daß die Welt nehmlich keine verständige Ursache habe, daß es daher auch keine Vorsehung gebe, daß daher alle Furcht vor den Göttern thöricht sey. Er durfte nicht hoffen, diese, nach seiner Ansicht, für die Glückseligkeit unentbehrlichen Ueberzeugungen fest und sicher begründet zu haben, wenn er sie nicht aus dem Begriffe der Gottheit ableitete. Zwar könnte es scheinen, daß er diesen Zweck eher erreicht hätte, wenn er sich geradezu für den Atheismus erklärte. Allein Epikur kannte darin die menschliche Natur zu gut, als daß er es hätte wagen sollen, eine Ueberzeugung zu vernichten, welche so innig mit dem Menschen verwebt ist, daß selbst entschiedene Gottesleugner mit allen ihren Gründen nicht alle Anwandelung von Zweifel und Furcht verbannen konnten.

114) Cicero de natura Deor. I, c. 30. Quamquam video nonnullis videri, Epicurum, ne in offensionem Athenienſium caderet, verbis reliquiſſe deos, re ſuſtuliſſe. De divinat. II, c. 17. Sextus Empiric. adverſ. Mathemat. IX. §. 56. Dieſes behauptete vorzüglich Poſidonius. Cicero de natura Deor. I, c. 44. III, c. 1.

ten. Er wählte daher gewiß den leichtern und sicherern Weg, und es war ihm nicht darum zu thun, den Glauben an Gott zu zernichten, sondern nur, nach dem Ausdrucke des Seneca, ihn zu entwaffnen und unfurchtbar zu machen [115].

Dieser Theil seiner Philosophie ist aber ein sehr sonderbares Gewebe. So sehr er sich auf der einen Seite bemüht, die Götter zu isoliren, und jedes Band zu zerschneiden, welches sowohl die Abhängigkeit als die Würde des Menschen zwischen ihm und der Gottheit knüpfet, so bildet er sich doch die Gottheit nach sehr menschlichen Begriffen und Vorstellungsarten; er sucht alle abergläubische Vorstellungen aus dem Begriffe der göttlichen Wesen zu entfernen, aber dieser Begriff ist so kahl und leer, daß er weder ein speculatives noch praktisches Interesse erregen kann. Seine Begriffe von der Gottheit fließen zwar aus den Grundsätzen seiner theoretischen und praktischen Philosophie, aber sie sind so abgeschmackt und widersprechend, und verrathen so wenig Cultur der Vernunft, daß man sich wundern muß, daß sie Eingang fanden, und sogar von den Anhängern des Epikurus als ein Meisterstück philosophischer Denkart bewundert werden konnten [116]. Des Epikurus Theologie ist in der That gerade so beschaffen, daß sie am meisten gegen seine Ehrlichkeit Zweifel erregen könnte, wenn man nicht annehmen könnte und müßte, daß dieser Philosoph nicht so viel Feinheit und Scharfsinn des Geistes besaß, um die Unhaltbarkeit und Abentheuerlichkeit

115) Seneca de benefic. IV. c. 19. Tu denique Epicure Deum inermem facis. Omnia illi tela, omnem detraxisti potentiam, et ne cuiquam metuendus esset, proiecisti ipsum extra metum.

116) Cicero de natura Deor. I, c. 16. Lucret. V. v. 8 50—55.

lichkeit seiner theologischen Philosopheme einzusehen, denn sonst hätte er auch den größten Theil seines Systems aufgeben müssen.

Die Theologie des Epikurus fängt mit einem Beweise für das Daseyn der Götter an, welcher von der Allgemeinheit dieses Begriffs hergenommen ist. Es giebt keine Nation, keine Classe von Menschen, welche nicht eine Vorstellung von Gott haben; und diese Ueberzeugung beruhet nicht auf Erziehung, Unterricht, gelehrter Bildung, oder auf gesetzlichen Vorschriften der Staaten, sondern sie ist ein Werk der Natur [117]). Nun fragt es sich, woher die Menschen diese Vorstellung, diese προλήψις, nach Epikurs Ausdrucke, haben? Jede Anticipation setzt die Einwirkung des Gegenstandes voraus, sonst würde sie nicht in der Seele des Menschen vorhanden seyn. Die Götter sind von den Menschen zu entfernt, als daß sie auf ihre Sinne wirken könnten; also müssen, wie bei allen andern Objecten, gewisse Bilder von den Göttern ausgehen, welche nicht auf die Sinne, sondern im wachenden Zustande, vorzüglich aber im Schlafe auf die Imagination des Menschen wirken, und dadurch die Vorstellungen von den göttlichen Naturen erzeugen [118]). Auf diese

117) Cicero de natura Deor. I. c. 16. Quae est enim gens, aut quod genus hominum, quod non habet sine doctrina anticipationem quandam deorum? c. 17. Cum enim non instituto aliquo aut more aut lege sit opinio constituta, maneatque ad unum omnium firma consensio, intelligi necesse est, esse deos, quoniam insitas eorum, vel potius innatas cognitiones habemus. De quo autem omnium natura consentit, id verum esse necesse est.

118) Lucretius V. v. 1168.

Quippe

dieſe Art iſt jene Anticipation entſtanden, und ſie hat objective Wahrheit, weil ſie durch das Object ſelbſt gegeben iſt. Aus dieſem Grunde erhellet auch, warum ſich die Vorſtellung von Gott bei allen Menſchen findet.

Dieſes ſtimmt freilich mit den pſychologiſchen Sätzen des Epikur überein. Denn nach ſeiner Anſicht bezieht ſich nicht allein jede Vorſtellung auf ein äußeres Object, ſondern ſie iſt auch durch daſſelbe vermittelſt der ausſtrömenden Bilder entſtanden und gegeben. Die Vorſtellung von Gott muß alſo auch einen äußern objectiven Grund haben. — Wir wollen nicht dagegen erinnern, daß auf eben die Art auch die Vorſtellungen der Verſtorbenen etwas für die Fortdauer der Seele beweiſen müßten. Denn dieſe Inſtanz könnte noch auf die Art gehoben werden, daß dieſe Vorſtellungen von den objectiven Bildern herrühren, welche von den Lebenden ſich losgetrennten, und noch in dem Univerſum herumſchwärmen, — aber mit eben dem Grunde

Quippe etenim jam tum divum mortalia ſaecla
Egregias animo facies vigilante videbant,
Et magis in ſomnis, mirandò corporis auctu.
His igitur ſenſum tribuebant, propterea quod
Membra movere videbantur, voceſque ſuperbas
Mittere pro facie praeclara et viribus amplis,
Aeternamque dabant vitam, quia ſemper eorum
Suppeditabatur facies et forma manebat,
Et manet omnino, et quod tantis viribus auctos
Non temere ulla vi convinci poſſe putabant.

Sextus Empiric. adverſ. Mathematic. IX. § 25. Επικουρος δε εκ των κατα τους ὑπνους φαντασιων οιεται τους ανθρωπους εννοιαν εσχηκεναι θεου. μεγαλων γαρ εἰδωλων, φησι, και ανθρωπομορφων κατα τους ὑπνους προσπιπτοντων, ὑπελαβον και ταις αληθειαις ὑπαρχειν τινας τοιουτους θεους ανθρωπομορφους.

Grunde müßte Epikur auch die Ueberzeugung von der Vorſehung, welche eben ſo allgemein iſt, als der Glaube von dem Daſeyn der Götter, für eine objective, wahre und gegründete Vorſtellung halten.

Auf dieſes Fundament, welches bloße Geburten der Einbildungskraft zu wirklichen Weſen macht und ſie vergöttert, gründet nun Epikur ſeine Theologie, welche den Polytheismus und, zwar nicht alle, doch einige grobe anthropomorphiſche Vorſtellungen des gemeinen, uncultivirten Verſtandes in Schutz nimmt [119]). Sie beruhet auf den beiden Sätzen: die Götter ſind aus Atomen beſtehende lebende Weſen, von unermeßlicher Größe und menſchlicher Geſtalt; ſie ſind unſterbliche und ſeelige Weſen.

Der erſte Satz iſt Folge des Grundſatzes ſeiner Philoſophie, nach welchem alles Wirkliche entweder Raum oder Körper iſt, und daher auch nicht weiter bewieſen [120]). Es

119) Diogen. Laert. X. §. 124.

120) Diogen. Laert. X. §. 139. εν αλλοις δε φησι τους θεους λογῳ θεωρητους ειναι· ους μεν, κατ' αριθμον υφεσωτας· ους δε, κατα ομοειδιαν εκ της συνεχους επιρρυσεως των ομοιων ειδωλιον επι το αυτο, αποτετελεσμενους ανθρωποειδως. Plutarchus de phyſic. Philoſophor. decretis I, c. 7. Επικουρος ανθρωποειδεις μεν παντας τους θεους, λογῳ δε παντας τουτους θεωρητους δια την λεπτομερειαν της των ειδωλων φυσεως. Stobaeus Eclog. Phyſic. p. 66. Cicero de natura Deor. I, c. 19. Epicurus autem, qui res occultas, et penitus abditas non modo viderat animo, ſed etiam ſic tractat ut manu, docet eam eſſe vim et naturam deorum, ut primum non ſenſu, ſed mente cernatur: nec ſoliditate quadam, nec ad numerum.

Es ſcheint aber, daß Epikur nicht allein dieſe Aggregate, ſondern auch die von ihnen ausſtrömenden Bilder, durch welche

rum, ut ea, quae ille propter firmitatem στερεμνια appellat, ſed imaginibus, ſimilitudine et tranſitione perceptis: cum infinita ſimillimarum imaginum ſpecies ex innumerabilibus individuis exiſtat, et ad deos (Lamb. ad nos, Davis. a diis) affluat, cum maximis voluptatibus in eas imagines mentem intentam, infixamque noſtram intelligentiam, capere, quae ſit et beata natura et aeterna. Die Aehnlichkeit der letzten nicht ſehr klaren Stelle mit der erſten aus Diogenes, hat Hrn. Meiners, in ſeiner Abhandlung über Epikurs Character und deſſen Widerſprüche in der Lehre von Gott (Vermiſchte Schriften 2 B. S. 120) zu dem Irrthume verleitet, als wenn beide auch einen und denſelben Inhalt hätten. Er änderte daher im Diogenes die Worte οὐς μεν — οις δε, und ſetzte an ihre Stelle οὐ μεν — αλλα δε, worauf nun beide Stellen gleichlautend werden. Allein Velleius ſpricht von den Bildern, durch welche die Vorſtellung von Göttern hervorgebracht wird, Epikur aber von den Göttern ſelbſt. Und ſetzen nicht die Bilder nach Epikurs Lehre Objecte voraus, von denen ſie ausſtrömen? Ich kann mich alſo nicht von der Nothwendigkeit einer Aenderung jener Worte überzeugen. Es kommen freilich mehrere Stellen im Cicero vor, aus denen man ſchließen könnte, Epikur habe bloß die Bilder, alſo die zweite Art für Götter gehalten; dagegen aber auch andere, aus welchen das Gegentheil erhellet, z. B. I. c. 27. Illud video pugnare te, ſpecies ut quaedam ſit deorum, quae nihil concreti habeat, nihil ſolidi, nihil expreſſi, nihil eminentis etc. und c. 38 tu autem (dicis) et Gracchi et

welche die Menschen die Vorstellung von Göttern erhielten, für Götter hielt; zum wenigsten herrscht darüber in den vorhandenen Denkmälern eine Dunkelheit, die sich wohl schwerlich wird ganz aufklären lassen. Aber was diese Annahme wahrscheinlich macht, ist, daß auch Demokrit gerade dieselbe Meinung gehabt, und sowohl die Bilder als die Wesen, von denen sie ausgehen, für göttliche Wesen scheint gehalten zu haben [121]).

Die Götter der ersten Art bestehen also aus Atomen, sie sind individuelle Wesen, mit Dichtigkeit begabt. Die Götter der andern Art aber sind die aus diesen ausfließende Bilder, welche keine Dichtigkeit besitzen, nicht aus denselben Atomen (ad numerum) bestehen, sondern durch immer von neuem abgehende Theile so erneuert werden, daß sie die Aehnlichkeit mit ihren Urobjecten behalten. Daß aber dieses letzte nicht von den Göttern der ersten Art gelte, sondern daß ihre Substanz immer aus einerlei und denselben Atomen bestehe, muß aus dem Gegensatze geschlossen

Octavii imagines remanere, quae, in Capitolium cum pervenerim, tum ad animum meum referantur: hoc idem fieri in deo, cuius crebra facie pellantur animi. — Uebrigens wird jene dunkle Stelle durch eine andere c. 37. aufgeklärt. Sic enim dicebas, speciem dei percipi cogitatione non sensu: nec esse in ea ullam soliditatem, neque eandem ad numerum permanere, eamque esse eius visionem, ut similitudine et transitione cernatur, neque deficiat unquam ex infinitis corporibus similium accessio.

121) Cicero de natura Deor. I, c. 12. Quid Democritus, qui tum imagines, earumque circuitus in deorum numero refert, tum illam naturam, quae imagines fundat ac mittat etc.

schlossen werden, und das ist es, was die Worte κατ' ἀριθμον ὑφεστωτας bedeuten.

Diese Götter haben Menschengestalt. Epikur begnügt sich nicht, auf die Art und Weise sich zu berufen, wie sie nach seiner Vorstellungsart den Menschen erscheinen, sondern er fügt auch noch andere Gründe hinzu. Die menschliche Gestalt vereiniget so viel Würde, Zweckmäßigkeit und Schönheit, daß die vollkommensten und edelsten Wesen, welche wir uns unter den Göttern denken, mit keiner andern Gestalt, als der menschlichen, vorgestellt werden können. Welche andere Gestalt könnte wohl für die Götter passen, da sie lebendige Wesen sind? Die höchste Seligkeit, welche wir ihnen beilegen, kann nicht ohne Tugend, und diese nicht ohne Vernunft seyn, diese aber läßt sich nur in einem Wesen von menschlicher Gestalt als möglich denken [122]).

Haben die Götter aber nicht nur menschliche Gestalt, sondern auch einen menschlichen Körper, so sind sie als Menschen auch denselben Unvollkommenheiten, Krankheiten und dem Tode unterworfen; dieses streitet mit dem Begriffe. Epikur setzte also die Einschränkung hinzu, daß die Götter nur ein Analogon von menschlichen Körper, ein Analogon von Blute u. s. w. haben [123]). Dieses ist im Grunde nichts weiter, als die Götter sind Wesen von einer viel feinern Materie, als der menschliche Körper ist. Daher sagt auch Lucrez, sie wären von so

122) Cicero de natura Deor. I. c. 18.

123) Cicero de natura Deor. I, c. 18. Nec tamen ea species corpus est, sed quasi corpus; nec habet sanguinem, sed quasi sanguinem. Vellejus setzt noch hinzu: haec et inventa sunt et acutius et dicta subtilius ab Epicuro, quam ut quivis ea possit agnoscere.

ſubtilem Weſen, daß ſie weder von Menſchen, noch überhaupt von etwas Körperlichen berührt werden, noch etwas von der Art berühren könnten. Und von dieſer Art ſey auch ihr Sitz [124]). Das wären alſo körperliche Götter, aus dem Leeren zuſammengeſetzt; denn nur das Leere hat die Eigenſchaft, daß es weder berühren noch berührt werden kann, oder mit andern Worten, Körper die Nichtkörper ſind; und Cicero hatte ſo Unrecht nicht, wenn er ſie im Scherz durchſichtige Götter nennt, durch welche die Luft hindurchſtreichen kann [125]).

Indeſſen haben doch die Götter, wenn gleich nur einen analogiſchen, dennoch einen Körper, ſie ſind aus Atomen zuſammengeſetzte Weſen. Sie müſſen alſo auch nach ſeinen übrigen Grundſätzen vergänglich ſeyn. Denn nichts Zuſammengeſetztes hat eine ewige Dauer; nur das Einfache, die Atomen, ſind darum, weil ſie nicht aus Theilen beſtehen, unvergänglich [126]). Und doch ſollen die Götter ewig

124) Lucret. V. v. 147—155.
Illud item non eſt, ut poſſis credere, ſedes
Eſſe Deum ſanctas in mundi partibus ullis.
Tenuis enim natura Deum, longeque remota
Senſibus a noſtris, animi vix mente videtur.
Quae quoniam manuum tactum ſuffugit, et ictum,
Tactile nil nobis quod ſit contingere debet.
Tangere enim non quit, quod tangi non licet ipſum.
Quare etiam ſedes quoque noſtris ſedibus eſſe
Diſſimiles debent, tenues de corpore eorum.

125) Cicero de divinitat. II, c. 17. Deos enim ipſos jocandi cauſa induxit Epicurus perlucidos et perflabiles et habitantes tamquam inter duos lucos ſic inter duos mundos.

126) Lucret. III. v. 807 ſeq. Plutarch. de phyſic. philoſoph. decret. I. c. 7. II. c. 4.

ewig fortdauernde Weſen ſeyn? Denn dieſes liegt in dem Begriffe derſelben. Wie wird dieſes Epikur beweiſen? Es iſt ein Geſetz, ſagt er, daß in dem unendlichen Univerſum eine durchgängige Gleichheit in dem Entgegengeſetzten, oder eine Art von Gleichgewicht (ἰσονομία) herrſcht. Daraus folgt, daß, wenn es eine unendliche Zahl von ſterblichen Weſen giebt, auch eine unendliche Zahl von unſterblichen vorhanden iſt [127]). Aber dieſes Geſetz, wie und wodurch iſt es erwieſen? Warum wird es hier erſt zu Hülfe genommen? Es iſt einleuchtend, daß es vom Epikur nur als Nothbehelf erſonnen iſt, um ſich aus einer Verlegenheit zu reißen. Immer bleibt noch der Widerſpruch mit dem oben angegebenen Grundſatze, der noch mehr auffällt, wenn man ſich erinnert, daß er da, wo er die Sterblichkeit der Seele erweiſen ſollte, ausdrücklich nur drei Objecte als ewig und unvergänglich namhaft macht, nehmlich, die Atomen, das Leere und das Univerſum. Die ſubtile Natur kann die Unſterblichkeit der Götter nicht mehr begründen. Denn warum ſoll bei den Göttern nicht gelten, was von der Seele geſagt wird, daß je aus feinern Beſtandtheilen ein Weſen beſteht, deſto

127) Cicero de natura Deor. I. c. 19. Summa vero vis infinitatis et magna ac diligenti contemplatione digniſſima eſt, in qua intelligi neceſſe eſt, eam eſſe naturam, ut omnia omnibus paribus paria reſpondeant. Hanc ἰσονομίαν appellat Epicurus, id eſt, aequabilem tributionem. Ex hac igitur illud efficitur, ſi mortalium tanta multitudo ſit, eſſe immortalium non minorem. c. 39. Die mehreſten Schriftſteller ſehen dieſe ἰσονομία für einen Beweisgrund für das Daſeyn der Götter an; allein weder Vellejus noch Cotta in der Widerlegung betrachten ſie von dieſer Seite. Es ſoll nur die Unſterblichkeit der Götter dadurch bewieſen werden.

leichter es auflöslich sey. Noch eher kann man billigen, daß er sich auf die Idee von der Gottheit, welche allen Menschen gemein ist, beruft. Jeder Mensch, der eine Vorstellung von der Gottheit hat, stellt sich dieselbe als ein ewiges Wesen vor [128]). Aber es leuchtet in die Augen, daß diese Idee mit der Exposition des Begriffs, welche Epikur versucht, durchaus im Widerspruche stehe. Denn diese Idee bezeichnet ein übersinnliches, über die Natur erhabenes Wesen; Epikur aber macht seine Götter, was er auch für künstliche Wendungen versucht, zu organischen Naturwesen, die den Gesetzen der Natur unterworfen sind. Dieses ist die metaphysische Entwickelung des Begriffs, die nur zur Einleitung und Befestigung des moralischen Begriffs von den Göttern als den seligsten Wesen dienen sollte. Das letzte ist das wichtigste Merkmal in dem Begriffe, und hinreichend, nach seiner Einsicht, um die Götter als Wesen darzustellen, welche der Verehrung würdig sind; er würde daher, sagt er, jene metaphysischen nicht hinzugefügt haben, wenn sich der menschliche Verstand damit begnügte, und nicht zu wissen begehrte, von welcher Natur diese seligen Wesen sind [129]).

Dieses

128) Cicero de natura Deor. I, c. 17.

129) Diogen. Laert. X, §. 124. πρωτον μεν τον θεον ζωον αφθαρτον και μακαριον νομιζων, ως ἡ κοινη του θεου νοησις ὑπεγραφη μηδεν μητε της αφθαρσιας ἀλλοτριον, μητε της μακαριοτητος ἀνοικειον αὐτω προσαπτε· παν δε το φυλαττειν αυτου δυναμενον την μετα αφθαρσιας μακαριοτητα, περι αυτον δεξαζε. Cicero de natura Deor. I, c. 17. Si nihil aliud quaereremus, nisi ut deos pie coleremus, et ut superstitione liberaremur, satis erat dictum, nam et praestans deorum natura, hominum pietate coleretur, cum et aeterna esset

et

Dieses Prädicat der Götter wird weiter nicht bewiesen. Ganz richtig bemerkt Epikur, daß Seligkeit ein Merkmal sey, welches alle Menschen sich in dem Begriffe der Götter denken 130). Alles war dem Epikur daran gelegen, dieses Merkmal so zu entwickeln, wie es die Grundsätze seiner ganzen Philosophie erfoderten. Die Menschen können die Götter als selige Wesen verehren, aber sie dürfen keine Ursache haben weder ihre Macht zu fürchten, noch sich um ihre Gunst zu bewerben. Und dieses ist nicht anders möglich, als wenn die Menschen ganz unabhängig von den Göttern sind. Sollen diese aber unabhängig seyn, so muß es auch die Welt seyn; die Götter dürfen nicht den geringsten Einfluß auf die Welt und den Weltlauf haben. Erst dann können die Menschen ganz ruhig seyn, und sich ihrer Glückseligkeit versichern. Dieses ist ungefähr Epikurs Räsonnement 131).

Er stellte zu diesem Zwecke den Grundsatz auf: Ein seliges und unvergängliches Wesen unterzieht weder sich noch andere Mühseligkeiten, und daher ist es von Zorn eben so weit entfernt, als von Gunstbezeugungen; denn

et beatissima. — Sed ad hanc confirmandam opinionem anquirit animus et formam et vitam et actionem mentis atque agitationem in deo.

130) Cicero de natura Deor. I, c. 17. Hanc igitur habemus (προλήψιν) ut deos beatos et immortales putemus.

131) Cicero de natura Deor. I, c. 20. Itaque imposuistis in cervicibus nostris sempiternum dominum, quem dies et noctes timeremus. Quis enim non timeat omnia providentem et cogitantem et animadvertentem, curiosum et plenum negotii deum?

beides iſt nur ein eigenthümlicher Charakter der Schwäche [132]). In dieſem Grundſatze wird die Seligkeit für einen ganz thätigkeitsloſen Zuſtand erklärt, weil er den Begriff der Thätigkeit ſo nimmt, wie ihn die Erfahrung von endlichen Weſen an die Hand giebt, bei welchen freilich damit Anſtrengung, Mühe, Beſchwerde und Erſchöpfung verbunden iſt. Und Epikur hat gerade ein Wort aus dem Kreiſe des menſchlichen Lebens gewählt (πραγματα), welches ſchon an ſich und wegen des damit verbundenen Nebenbegriffs gar nicht auf das vollkommenſte Weſen paßt. Dieſe Unvollkommenheiten aus dem Begriff dieſes Weſens zu entfernen, erfodert die logiſche Conſequenz. Nur leuchtet die Nothwendigkeit nicht ein, den Begriff der Thätigkeit gerade in dem concreten Sinne zu nehmen, da von einem Weſen die Rede iſt, welches nicht zur Sinnenwelt gehört, deſſen Prädicate daher zwar nur analogiſch, aber doch mit Entfernung aller anhaftenden Beſchränkung und Unvollkommenheit gedacht werden müſſen, wenn erſt vorher die Nothwendigkeit, ein ſolches Weſen anzunehmen, vor der Vernunft gerechtfertiget iſt. Epikur beſtimmt den Begriff, ohne den tiefliegenden Grund der Ueberzeugung vom Daſeyn Gottes, der nur praktiſch, nicht theoretiſch iſt, aufgeſucht zu haben, wie es das Bedürfniß ſeines Syſtems und ſeine Anſicht von der moraliſchen Natur erfoderte. Aber er kam dabei in dieſelbe Verlegenheit als Ariſtoteles bei ſeiner ſpeculativen Beſtimmung des Begriffs. So wie dieſer, weil er von theoretiſchen Vorſtellungen ausging, den Begriff nicht nach moraliſchen Principien beſtimmen konnte, und aus Furcht ein Merkmal aufzunehmen, was eine Unvollkommenheit in ſich ſchließt,

132) Diogen. Laert. X. §. 139. το μακαριον και αφθαρτον, ουτε αυτο πραγματα εχει, ουτε αλλῳ παρεχει· ωϛε ουτε οργαις, ουτε χαριϛι συνεχεται. αν ασθενει γαρ παν το τοιουτον.

schließt, keine andern als einige metaphysische, die an sich leer sind, und das reine Denken und Beschauen seiner selbst übrig behielt, welches den Begriff des vollkommensten Wesens wieder gar sehr beschränkt (oben S. 243—255); so sah sich Epikur ebenfalls auf das Merkmal der Seligkeit beschränkt, welches, genauer analysirt, sogar einen mittelbaren Widerspruch in sich faßt, und mit dem materialistischen Begriffe von der Substanz der Götter streitet. Dieses wird sich ausweisen, wenn wir näher untersuchen, wie Epikur diesen Begriff negativ und positiv bestimmt.

Die Seligkeit schließt alle Thätigkeit aus. Die Götter wirken nicht außer sich, sie sind von allen Geschäften und Sorgen frei. Daraus folgt erstens, daß die Götter nicht die Welt gebildet haben; zweitens, daß auch die Regierung und Erhaltung der Welt nicht von ihnen abhängt. Denn, läßt sich wohl ein mühseligeres und unruhvolleres Leben denken, als wenn Gott die ganze Welt regieren, den Lauf der Sterne, die Abwechselung der Jahreszeiten und überhaupt den Naturlauf bestimmen, und keinen Blick von der Erde und dem Meere verwandt, für das Leben und das Wohl aller Menschen sorgen sollte? Ist Gott und die Welt, nach der Vorstellung einiger Philosophen, eins, so läßt sich bei dem so schnellen Umschwunge eben so wenig Ruhe und Glückseligkeit denken [133]). Auch enthält der Glaube an die Weltbildung

133) Cicero de natura Deor. I. c. 20. Sive in ipso mundo deus ineſt aliquis, qui regat, qui gubernet, qui curſus aſtrorum, mutationes temporum, rerum viciſſitudines ordinesque conſervet, terras et maria contemplans, hominum commoda vitasque tueatur; nae ille eſt implicatus moleſtiis negotiis et operoſis. Nos autem beatam vitam in animi

und Vorsehung mehrere Ungereimtheiten. Man nehme an, die Götter haben die Welt in der Zeit gebildet. Warum nicht eher? Warum waren sie so lange unthätig? Denn es läßt sich nicht denken, daß die Zeit einen Anfang genommen habe, weil sie unendlich ist. Oder scheueten sie die Arbeit? Diese kann nicht bei Gott Statt finden, und es war seiner Allmacht ein Leichtes, das Weltall herzustellen, da ihm alle Elemente gehorchen [134]). Welchen Zweck konnte sich endlich die Gottheit bei dem Weltbau vorsetzen? Etwa um seinetwegen, um sich ein schöneres Wohnhaus zu bauen, oder weil ihm die Mannichfaltigkeit und die Schönheit des Ganzen Vergnügen machte? Wie hätte er desselben so lange entbehren können? Oder waren die Menschen der Zweck, warum die Götter die Welt bildeten? Die Weisen etwa? Um einiger Wenigen willen sollte also ein so großes Werk unternommen seyn? Oder die Thoren? Warum sollte Gott sich um diese verdient machen, und was hätte er erreicht, da doch alle Thoren ohne Zweifel auch die unglückseligsten Wesen sind? [135])

Aus diesen Gründen verwarf Epikur auch alle Arten der Mantik [136]).

Die Seligkeit der Götter besteht in dem Besitz alles Guten und dem Genuß der Weisheit und Tugend, verbunden mit der Gewißheit, daß ihr Zustand der seligste ist

animi securitate et in omnium vacatione munerum ponimus.

134) Cicero de natura Deor. I. c. 9. Lucret. V. v. 169 seq.

135) Cicero de natura Deor. I. c. 9. Lucret. V. v. 157 seq.

136) Cicero de natura Deor. I. c. 20.

ist und wie aufhören wird 97). Alle Gestirne sind anzuschauen als von der nämlichen Art der Natur, sind die glänzige, wie die Sonne, ihrer Gestalt nach und Gewahrung sich ist, Körper gleicher Art sind, wie die unglänzige 98). Auch ist über die Lunen, nach der Gestalt der Gestirne, nicht anders, als der Erscheinungen der Sonne, sich ins philosophischen Fassen der Ursachen zu verlassen. Diese Gestirne der Lunen können nun auch nach der Gestalt von jenen sonderbaren Gestirnen gedacht werden. Denn man muss sich die Möglichkeit mit Ursachen zu thun, und Beschaffenheit als die Gründe, und so weiter dem Gegenstande nach, in Ansehung der Erscheinungen nach jenen sehen. Die Gewissheit beim dem, was andere Menschen sich für Begriffe machen, wie in den Gestirnen, ist nicht möglich, sondern hierbei ist die Erscheinung und sie ist zureichend, und man sieht, wie auch in jener Natur und Gestalt, in der Möglichkeit, nichts

[illegible]

97) Diogen. Laert. X. §. 111. τὸν κόσμον ἀΐδιον εἶναι καὶ γεννητὸν, καὶ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τὰ μέρη αὐτοῦ, καὶ τὰ μετέωρα, καὶ πάντα τὰ ἐν τῷ κόσμῳ. Lucret. de rerum Nat. I. 1.

98) Diogen. Laert. X. §. 111. τὰ μετέωρα

gefangen hat, noch aufhören wird, so gründet sich ihre Glückseligkeit nicht auf Tugend und Vernunft, wie Epikur behauptet.

Aber noch weniger verträgt sich die behauptete Unthätigkeit mit der höchsten Seligkeit. Ein Wesen, das ganz müssig ist, und ohne etwas zu wirken, bloß im angenehmen Genuß und im Wohlbehagen über seinen Zustand versunken ist, ist ein unwürdiges Wesen. Aber ein ganz passives Wesen, das dennoch höchst selig seyn soll, ist weder in psychologischer noch moralischer Rücksicht denkbar.

Diesen seligen Wesen weiset Epikur einen, ihrem feinen Körper angemessenen Sitz in den Zwischenräumen der Welten (intermundiis) an, wo sie mitten unter den Revolutionen der Welten, da bald eine zertrümmert wird, bald sich wieder eine neue aus den Ruinen zusammensetzt, in ungestörter Ruhe und Seligkeit leben [139].

Man kann mit Recht fragen, wie ein solcher abentheuerlicher Begriff, der bei aller Leere doch nichts, als Anthropomorphismen und eines göttlichen Wesens unwürdige Merkmale enthält, einem Philosophen ernstlich in den Sinn kommen kann? Diese Frage läßt sich aber doch beantworten, und sie wird zugleich den Epikur gegen den Vorwurf, als sey er ein versteckter Atheist, rechtfertigen. Epikur hatte weder ein speculatives noch praktisches Interesse, welches ihn auf den Begriff einer Gottheit hätte führen können. Auf diese Art fielen die meisten und interessantesten Merkmale weg, durch welche die Gottheit als Ursache der physischen und moralischen Weltordnung gedacht

139) Lucret. V. v. 147—155. Cicero de divinat. II, c. 17.

dacht wurde. Es blieb ihm alſo nichts übrig, als ſeine Anticipation, welche nichts anders war, als die gemeine anthropomorphiſche Vorſtellungsart, aber verſtümmelt, indem Epikur dasjenige willkürlich daraus wegnahm, was dem Geiſte ſeines Syſtems nicht zuſagte. Auf dieſe Art verfuhr er auch eben ſo willkührlich bei der Entwickelung des Begriffs, indem er kein anderes Regulativ hatte, als die Convenienz ſeines Syſtems. Dieſes bot ihm nichts dar, als körperliche Weſen auf der einen, und Glückſeligkeit als das höchſte Gut auf der andern Seite. Dieſes ſind nun dieſelben Momente zur Beſtimmung des Begriffs, welche er in demſelben ſchon vorfand, wozu nur noch Unſterblichkeit kam, als das unterſcheidende Merkmal, wodurch ſich die Götter von den Menſchen unterſcheiden [140]).

So entſtand nun Epikurs Theologie, welche ſo viel Ungereimtheiten und Widerſprüche enthält, und indem ſie auf der einen Seite gegen Menſchlichkeiten eifert, welche Thorheit und Aberglaube den Göttern angedichtet hatte, andere an deren Stelle ſetzt. Daß nun aber Epikur dieſe Ungereimtheiten nicht ahndete, dieſes läßt ſich aus mehrern Urſachen erklären. Erſtens ſind bei jedem Dogmatismus Anthropomorphismen unvermeidlich, welche durch den Materialismus noch vermehrt werden müſſen. Der Geiſt der Epikureiſchen Philoſophie iſt Dogmatismus, der um ſo dreuſter iſt, je weniger er von erwieſenen Principien ausgeht,

140) Diog. Laert. X. §. 124. θεοι μεν γαρ εισιν· εναργης μεν γαρ εστιν αυτων ἡ γνωσις. οιους δ' αυτους οἱ πολλοι νομιζουσιν, ουκ εισιν· ου γαρ φυλαττουσιν αυτους οιους νομιζουσιν. ασεβης δε ουχ ὁ τους των πολλων θεους αναιρων, αλλ' ὁ τας των πολλων δοξας θεοις προσαπτων. Cicero de natura deor. I. c. 16.

geht, und je mehr er der Willkür einen größern Spielraum läßt. Zweitens, Epikur zergliederte seinen Begriff nur bis auf die nähern Merkmale, und er konnte eine ausführliche Entwickelung entbehren, da er seinen Zweck, die Unabhängigkeit der Welt und der Gottheit einleuchtend zu machen, erreicht hatte. Daher verbargen sich aber Ungereimtheiten, welche eine schärfere Analyse würde aufgedeckt haben. Drittens. Was uns am meisten auffällt, daß Gott zu einem körperlich zusammengesetzten Wesen gemacht wird, war dem Grundsatze des Epikurs, daß es außer dem Leeren, den Atomen und deren Aggregaten nichts Reales giebt, angemessen; er hätte daher sein ganzes System aufgeben müssen, wenn er in diesem Begriffe davon hätte abweichen wollen. Zwar ahndete er etwas von dem Widerspruche, welcher in dem Begriffe eines körperlichen Gottes enthalten ist, und er suchte ihn so gut als er konnte dadurch zu entfernen, daß nach ihm die Gottheit aus feinern Atomen zusammengesetzt ist. Daraus folgt aber nicht, daß Gott ein immaterielles Wesen ist, sondern daß er nicht durch die Sinne wohl aber durch den Verstand erkennbar ist, und wenn er die Feinheit aufs höchste treibt, so sinkt das Wesen Gottes zur Leerheit des Raumes herab. Viertens. Da Epikurs Speculation von der gemeinen Vorstellung ausgehet, so kam er auf die Vielgötterei, welche der Vernunft so anstößig ist, und er konnte in seinem Systeme weder ein metaphysisches noch praktisches Interesse finden, welches mit der Vielheit der Götter im Widerstreit gewesen wäre. Endlich darf auch fünftens nicht der Umstand übersehen werden, das Epikur manche ungereimte Vorstellung der Thorheit und des Aberglaubens, wenn auch nicht immer aus richtigen Gründen, in ihrer Blöße aufdeckte, und von seinem Begriffe entfernte [141]). Er konnte sich daher in dem Besitze einer aufgeklär-

141) Diogen. Laert. X. §. 124.

geklärten und geläuterten Denkungsart, in Beziehung auf die unsterblichen Wesen, glauben, und daher um so eher geblendet werden, andere große Mängel und Fehler seiner Begriffe zu übersehen.

Ungeachtet der Materialismus und Sensualismus, wie er in dem System des Epikurs aufgestellt ist, gar nicht begründet, nicht aus haltbaren Grundsätzen hergeleitet, sondern auf bloße Hypothesen aufgebauet ist, so hat er doch auch viel Scheinbares für sich, wodurch er, auch abgesehen von den subjectiven Ursachen, von denen wir oben gesprochen haben, Eingang finden konnte. Er schränkte nehmlich den Umfang der menschlichen Erkenntniß auf das Feld der Erfahrung ein, und bauete alles auf die Evidenz der Anschauung. Diese Bestimmung war zwar freilich nicht erwiesen, aber sie entsprach einem gewissen natürlichen Gefühle, und empfahl sich durch die Abschneidung so vieler leeren und vergeblichen Speculationen in dem Felde des Uebersinnlichen, worüber nun die Philosophen eine geraume Zeit ohne Erfolg gegrübelt und gestritten hatten. Der Epikureismus konnte, von dieser Seite betrachtet, ob er gleich selbst Dogmatismus ist, mit dem Skepticismus gemeinschaftliche Sache gegen die speculativen Behauptungen der übrigen Dogmatiker machen, und würde weit mehr Sensation erregt haben, wenn er weniger Seichtigkeit und mehr Haltung und Festigkeit in Grundsätzen gehabt; wenn sich Epikur nicht selbst Ausschweifungen in das Uebersinnliche erlaubt, und durch diese sowohl als durch seine praktischen Grundsätze nicht so viele Blößen seinen Gegnern gegeben hätte. In jeder Rücksicht verliert dieses System gegen jedes andere dogmatische.

Indessen hat es doch zu seiner Zeit den Forschungsgeist, gleich andern, rege erhalten, durch dreuste und kühne

Behaup-

Behauptungen zu kälterer und ernsthafterer Prüfung mancher Lehrsätze gereizt, und vorzüglich durch die Aufstellung eines consequenten Glückseligkeitssystems viel dazu beigetragen, daß die Principien der Tugend und der Pflichten schärfer und bestimmter gefaßt und entwickelt wurden.

Anhang.

Anhang.

Literatur

der

Geschichte der griechischen Philosophie.

Digitized by Google

Anhang.

Literatur der Aristotelischen Philosophie.

(Die Commentarien über Aristotelische Bücher können hier nicht angeführt werden.)

Francisci Patricii discussionum peripateticarum tomi IV, quibus Aristotelicae philosophiae universa historia atque dogmata cum veterum placitis collata, eleganter et erudite declarantur. Basel, 1581. Fol.

Joh. Georg. Niemeier Diss. resp. Christian Günther Gödeke de Aristotele eiusque philosophia. Helmstadt. 1703. 4.

Herm. Conringii Aristotelis laudatio, Orationes duae Helmstädt, 1638.

Guarinus Veronensis vita Aristotelis an seiner Uebersetzung der Plutarch. Lebensbeschreibungen.

Melanchthon Oratio de Aristotele; im 3 B. s. Declamation.

Joh. Jac. Beurer de vita Aristotelis. Basel, 1589. 8.

Andreae Schotti vitae Aristotelis et Demosthenis inter se comparatae. August. Vindelic. 1663 4.

Joh. Gottl. Buhle vita Aristotelis per annos digesta in dem ersten Bande der Operum Aristotelis.

Joh. Ad. Emmerich de ingrato Aristotelis erga Platonem animo. Progr. Meiningen, 1786. 4.

Häberlin Lycei Athenienſis cum Georgia Augusta comparatio. Göttingen, 1741. 4.

Ioh. Gottl. Buhle Commentatio de librorum Aristotelis distributione in exotericos et acroamaticos. Göttingen, 1788. 8.

Auch im ersten Bande seiner Ausgabe des Aristoteles.

Mch. Piccarti Isagoge in lectionem Aristotelis, cum epistola Conringiana et praemissa dissert. de natura, origine et progressu philosophiae Aristotelicae ed. Durrius. Altdorf. 1667. 8

Bernardi Seminarium philosophiae Peripateticae. Lugdun. 1599. Fol.

Iac. Mazonius de comparatione Ariſtotelis cum Platone, Venedig, 1547. Fol.

Iac. Carpentarii Claromontani Platonis cum Ariſtotele in univerſa philoſophia comparatio. Paris, 1573. 4.

Andr. Bachmann Ariſtoteles cum Platone comparatus. Nordhauſen, 1629. 4.

Comparaiſon de Platon et d'Ariſtote par Mr. Rapin. Paris, 1671. 8.

Pet. Ioh. Nunneſii, Barth. Ioſ. Paſchaſii et Io. Bapt. Montorii Orationes tres de Ariſtotelis Doctrina. Frankfurt, 1591. 8.

Ioh. Craſſotii Inſtitutiones in univerſam Ariſtotelis philoſophiam. Paris, 1619. 4.

Ioh. Conr. Durrii Hypotypoſis totius Philoſophiae Ariſtotelicae. Altdorf, 1660. 4.

Antiquae germanae ac ſolidae, i. e. ariſtotelicae philoſophiae prin ipia in academia Iulia tradita editaque a Iona Conrado Schrammio. Helmſtad. 1718. 4.

Mch. Piccarti Hypotypoſis Philoſophiae Ariſtotelicae. Nürnberg, 1605. 8.

Ueber den Ariſtoteles, von Friedr. Vict. Lebr. Pleſſing in Cäſars Denkwürdigkeiten aus der philoſ. Welt. 3 Band.

Gaſſendi exercitationes paradoxicae adverſus Ariſtoteleos. Grenoble, 1624. 8.

Petri Rami animadverſiones Ariſtotelicae libr. XX. comprehenſae Par. 1558. 8

Petri Valeriani Philoſophia contra Ariſtotelem. Danzig, 1653.

Melch Weinrichii Oratio apologetica pro Ariſtotelis perſona adverſus criminationes Patricii. Leipzig, 1614. 4.

Mart. Dorpii Oratio de laudibus Ariſtotelis adverſus L. Vallam. Löwen, 1514. 4.

Ioh. Broscii Apologia pro Ariſtotele et Euclide contra Ramum et alios Danzig, 1652. 4.

Pet. Gallandii Oratio pro Ariſtotele et ſchola Pariſienſi contra P. Ramum. Paris, 1551. 4.

Ioh. Guilleminat Selectae quaeſtiones quibus doctrina Ariſtotelica defenditur. Paris, 1671. 8.

Henr. Stabii Plus ultra ad non plus redactum, in quo

quo Ariſtotelis dignitas defenditur contra Ioſ. Glanvill. London, 1674. 4.

Ioſ. de Munnana dignitas Ariſtotelis acclamata et vindicata. Sevilla, 1702. 4.

M. Georgii Pauli Roetenbeccii Diſp. Reſp. Andr. Theoph. Amberger, Ariſtotelicae philoſophiae diviſionem ſub examen vocans. Altdorf, 1705. 4.

Eiusdem Diſp. de principio Ariſtotelico et Carteſiano. Altdorf, 1685.

Sam. Maccov Exercitat. academica: Uter in ſcrutinio veritatis rectius dubitet Ariſtoteles an Carteſius. Königsberg, 1704. 4.

Iac. Carpentarii deſcriptio univerſae artis diſſerendi ex Ariſtotelis logico Organo collecta et in libros tres diſtincta. Paris, 1564. 4.

Iac. Carpentarii deſcriptio univerſae naturae ex Ariſtotele, P. I. II. Paris, 1562. 4.

Petri Rami Scholar. phyſicar. lib. VIII. Paris, 1565. 8.

Sebaſtiani Baſſonis philoſophiae adverſus Ariſtotelem libr. XII. Paris, 1621. 8.

Gerardi et Arn. Bootiorum Philoſophia naturalis reformata, ſive Philoſophiae Ariſtotelicae examinatio ac confutatio. Dublin, 1641. 4.

Petri Rami Scholarum metaphyſicarum libri XIV. Paris, 1566.

Fortunius Licetus de pietate Ariſtotelis erga deum et homines et de animarum rationalium immortalitate ſecundum opinionem Ariſtotelis. Patav. 1629. Fol.

Diſcorſo di Rinaldo Odoni per via peripatetica, ove ſi demoſtra, ſi l'anima ſecundo Ariſtotele e mortale ò immortale. Venedig, 1557. 4.

Io. Fauſtii Examen theologiae gentilis, qualem docuit Ariſtoteles. Straſsburg.

Hieronymi Capraedoni libri tres de Theologia Ariſtotelis. Venet. 1609. 4.

Valerianus Magnus de Atheismo Ariſtotelis. 1647.

Zachar. Grapii Diſſert. an Ariſtoteles fuerit atheus. Roſtoch. 1703.

Io. Georg Walch exercit. hiſtorico-philoſophica de atheismo Ariſtotelis in ſeinen Parergis academicis. Leipzig, 1721.

I. Sev. Vater Theologiae Aristotelicae Vindiciae. Leipzig, 1795. 8.

Aristotelis Ethicorum Nicomacheorum adumbratio accommodata ad nostrae philosophiae rationem facta Disput. Ioh. Fr. Gottl. Delbrück. Halle, 1790. 8.

Ioh. Burck. Maius Diss. quod Aristoteles demonstrationem doctrinae moralis non incertam statuerit. Kiel. 1706 4.

Georgii Pauli Roetenbeccii Disput. de Stoicorum et Peripateticorum circa gradum necessitatis bonorum externorum ad summam beatitatem disceptatione. Altdorf, 1709.

Erh. Reusch Disputatio historico-moralis, Praes. Magn. Dan. Omeisio, vir prudens Aristotelicus cum sapiente Stoico collatus. Altdorf, 1704. 4.

Ioh. Launoy de varia philosophiae Aristotelicae fortuna. Paris, 1653. 8. 3 Ed. Hagae Comit. 1662. 8. — recudi curavit Ioh. Herrm. ab Elswich. Wittenberg, 1720. 8.

Georg. Pauli Roetenbeccii Oratio de philosophiae aristotelicae per singulas aetates fortuna varia. Altdorf, 1668.

Ioh. Bened. Carpzov Disp. Resp. Christ. Henr. Hausotter Vita et placita Critolai Phaselitae. Leipzig, 1743. 4.

Literatur der Epikureischen Philosophie.

Petri Gassendi animadversiones in Diogenem Laertium de vita et philosophia Epicuri. Leyden, 1649. Fol.

Diogenis Laertii de vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum liber decimus, graece et latine separatim editus atque adnotationibus illustratus a Carolo Nürnberger. Nürnberg, 1791. 8.

De vita et moribus Epicuri libri octo auctore Petro Gassendo. Lugd. Batav. 1647. Edit. altera auctior et correctior. Haag, 1656. 4.

Sam. de Sorbiere Lettres de la vie, des moeurs et

et de la reputation d'Epicure avec les reponses à ſes erreurs, in deſſen Lettres et Diſcours. Paris, 1660. 4.

Guſtav Peringer Diſput. de Epicuro. Upſala, 1685. 8.

La vie d'Epicure par Jacques Rondel. Paris, 1679. Haag, 1686. 8. mit Coutures Morale d'Epicure. Jac. Rondel de vita et moribus Epicuri. Amſterdam, 1693. 12.

Franciſcus de Quevedo Defenſa de Epicuro. Barcinone, 163 . 8.

Olai Verelii exercitatiuncula declamatoria pro Epicuro habita, 1642, in ſeinen Opuſculis, Linköping, 1730. 8

Will. Temple Eſſay upon the Gardens of Epicurus in ſeinen Miscellanies. London, 1696 8.

Les vies d'Epicure, de Platon et de Pythagore, recueillies de divers Auteurs et ſur tout de Diogene Laerce, par M***. Amſterdam, 1752. 8.

Epikur als ein Kenner und Freund der ſchönen Wiſſenſchaften, wider ſeine Ankläger vertheidigt von Joh. Stockhauſen. Helmſtädt, 1751. 4.

Apologie des Epikur, von einem Antibatteuſianer (Joh. Gottfr. Bremer). Berlin, 1776. 8.

Vita et doctrina Epicuri, diſſertatione inaugurali examinata a Fr. Ant. Zimmermann, reſp. Zehner. Heidelberg, 1785. 4.

Apologie und Leben Epikurs von H. E. Warnekros. Greifswalde, 1795. 8.

Syntagma philoſophiae Epicuri cum refutationibus dogmatum, quae contra fidem chriſtianam ab eo aſſerta ſunt, oppoſitis per Petrum Gaſſendum. Haag, 1659. 4. Amſterdam, 1684. 4.

Trogilli Arnkiel de philoſophia et ſchola Epicuri. Kiel, 1671. 4.

Nic. Hilli philoſophia Epicurea. Genev. 1619. 12.

Petri de Villemandy manuductio ad philoſophiae Ariſtoteleae, Epicureae et Carteſianae parallelismum. Amſterdam, 1685. 4.

Les ſonges d'Epicure traduits du Grec par M. le Docteur Ugtoogt — publiés par Mr. le Chevalier D. Paris, 1755. 8.

La Morale d'Epicure, avec des reflexions par Mr. le Baron

Baron des Coutures, Paris, 1685. vermehrt von Rondel. Haag, 1686. 12.

La Morale d'Epicure tirée de ſes propres écrits. Par Mr. l'Abbé Batteux. Paris, 1758. 8. Deutſch (von Joh. Gottfr. Bremer.) Mietau, 1774. 8. u. 1792.

Verſuch über die Einſeitigkeit des ſtoiſchen und epikureiſchen Syſtems in der Erklärung vom Urſprung des Vergnügens (von E. Platner) in der Neuen Bibliothek der ſchönen Wiſſenſchaften 19 B.

Magni Omeiſii Epicurus ab infami dogmate, quod ſummum bonum conſiſtat in obſcoena corporis voluptate, defenſus. Altdorf, 1679. 4.

Wilh. Henr. Beckher Diſſ. de praeiudiciis, quae Epicurum foedae voluptatis reum incraſſarunt. Königsberg, 1718. 4.

Gothofred. Plourquet Diſſ. de cosmogonia Epicuri. Tübingen, 1755. 4.

Gualter. Charleton Phyſiologia Epicuro-Gaſſendo-Charletoniana, ſive fabrica ſcientiae naturalis ex hypotheſi atomorum, fundata per Epicurum, reparata per Gaſſendum, aucta per Charletonum. London, 1654. Fol.

L'accord des ſentimens d'Ariſtote et Epicure ſur la phyſiologie par Mr. Reſtaurant. Leyden, 1682. 12.

I. Mich. Kern Diſſ. Epicuri prolepſis ſ. anticipationes ſenſibus demum adminiſtris hauſtae, non vero menti innatae, in locum Ciceronis de natura Deor. I. c. 16. Göttingen, 1756. 4.

Io. Conr. Schwarz iudicium de recondita theologia Epicuri I, II. Commentat. Coburg, 1718. 4.

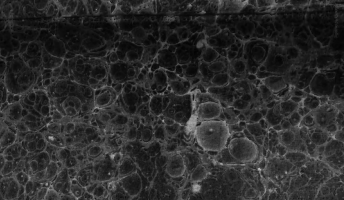
Io. Fauſti Diſſert. de deo Epicuri. Straſsburg, 1685. 4.

Meiner's Abh. über Epikurs Charakter und deſſen Widerſprüche in der Lehre von Gott, in ſeinen vermiſchten Schriften 2 B.

Io. Achat. Felix Bielcke Diſſ. qua ſiſtitur Epicurus atheus contra Gaſſendum, Rondellum, Baelinm. Jena, 1741. 4.

Ioh. Henr. Kronmayer Diſſert., Praeſ. Gottl. Stolle, de Epicuro creationis et providentiae divinae aſſertore, Jena, 1713. 4.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google